ثقافت
جولائی ۱۹۵۹
حامد حسین رزاقی

قابل دید مطبوعات

حکمت رومی
مصنفہ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم

قیمت تین روپے آٹھ آنے

اسلام اور موسیقی
مصنفہ محمد جعفر شاہ پھلواروی

قیمت تین روپے بارہ آنے

حکمائے قدیم کا فلسفۂ اخلاق
مصنفہ بشیر احمد ڈار

قیمت چھ روپے

اسلام اور رواداری
مصنفہ رئیس احمد جعفری

قیمت حصہ اول سات روپے چار آنے،
حصہ دوم سات روپے آٹھ آنے

حیات محمد
مصنفہ حسین ہیکل پاشا مترجمہ امام خاں

قیمت بائیس روپے آٹھ آنے

اسلام اور مذاہب عالم
مصنفہ مظہر الدین صدیقی

قیمت چار روپے آٹھ آنے

بیدل
مصنفہ خواجہ عباداللہ اختر

قیمت سات روپے آٹھ آنے

تاریخ جمہوریت
مصنفہ شاہد حسین رزاقی

قیمت آٹھ روپے

افکار غزالی
مصنفہ محمد حنیف ندوی

قیمت آٹھ روپے آٹھ آنے

مسلم ثقافت ہندوستان میں
مصنفہ عبدالمجید سالک

قیمت بارہ روپے

ادارۂ ثقافت اسلامیہ کلب روڈ لاہور

مؤسس ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم مرحوم

جولائی سنہ ۱۹۵۹ء

جلد ۷ — شمارہ ۷

سالانہ
آٹھ روپے

فی پرچہ
بارہ آنے

ادارۂ ثقافت اسلامیہ

لاہور

ترتیب

طابع ناشر: شاہد حسین رزاقی   مطبوعہ: حمایت اسلام پریس، لاہور   مقام اشاعت: ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ، کلب روڈ، لاہور

محمد جعفر شاہ پھلواروی

تاثرات

انگریزوں نے برطانوی ہند کے لیے تعلیم کا جو نقشہ مرتب کیا تھا اس کا ایک بنیادی مقصد یہ تھا کہ ہندوستانیوں کی ذہنیت کو بدل دیا جائے۔ ظاہر ہے کہ ذہنیت غلامانہ ہونے کے بعد پوری زندگی ـــــ انفرادی و اجتماعی ـــــ متاثر ہو گی اور نتیجے کے طور پر قومی تمدن، ثقافت، تہذیب، اخلاق، افکار غرض پورا انداز زیست بدل جائے گا۔ نتائج ہمارے سامنے ہیں۔ دوسری قوموں سے اس وقت بحث نہیں۔ ہم مسلمان قوم کی اثر پذیری کا ذکر کر رہے ہیں۔ یہ واقعہ ہے کہ مسلمان قوم کا دین اور دین کا ایک بہت بڑا حصہ ـــــ اخلاق ـــــ متاثر ہو کر رہا۔ اور یہ تاثر بھی کچھ عجیب انداز کا تھا کہ حاکم قوم کی اچھی باتیں نہیں سیکھیں۔ بس یہی ہوا کہ اسلامی ذہن اور اسلامی اخلاق سے دور ہوتے چلے گئے۔ یہ تاثر اس قدر راسخ گرفتہ ثابت ہوا کہ آزاد پاکستان کے قیام کے بعد بھی ذہنی غلامی سے پوری طرح رہا نہ ہو سکے۔ یہ صحیح ہے کہ آزادی کے بعد کسی محکوم قوم کی اخلاقی زندگی فوراً نہیں بدل جاتی۔ لیکن اگر دس گیارہ سال کے عرصے میں بھی نہ فقط یہ کہ بدل نہ سکیں بلکہ کچھ مزید اخلاقی خرابیوں میں مبتلا ہو جائیں تو تعجب ہونا چاہیئے۔

لیکن سوال یہ ہے کہ اس درد کا درماں اور اس مرض کا مداوا کیا ہے؟ ہمارے پاس اس کا ایک ہی جواب ہے اور وہ جواب ہے دینی تعلیم جس کا لازمی جز ہے اخلاقی تربیت۔ مسلمان قوم کے مزاج کی افتاد دوسری قوموں سے بالکل مختلف ہے۔ اہل اسلام صرف خدا کے نام پر جمع ہو سکتے ہیں۔ انہیں صرف دینی تصورات ہی اپنی طرف کھینچ سکتے ہیں۔ اپنی ہزار گراوٹوں کے باوجود اس قوم میں اب بھی اتنا دم خم ہے کہ اپنی عزیز ترین متاع کو اسلام ہی کے نام پر قربان کر سکتی ہے۔ اس سے زیادہ کشش رکھنے والی کوئی چیز اس کے لیے نہیں۔ اس لیے آغاز کار یہیں (دین) سے ہونا چاہیئے۔

دین کا جو تنگ اور محدود تصور عرصۂ دراز سے جڑ پکڑ چکا ہے اس کا نتیجہ یہ ہے کہ دینی تعلیم اور دنیاوی تعلیم کو دو الگ الگ حقیقتیں تسلیم کیا جاتا ہے آپ نے بارہا سنا ہو گا کہ "اسکول میں تیسرا گھنٹہ دینیات کا ہوتا ہے"۔ یعنی اس گھنٹے سے پہلے اور بعد میں جو سبق جغرافیہ، تاریخ، سائنس، ریاضی وغیرہ کے پڑھائے جاتے ہیں وہ "بے دینی" کے گھنٹے یا یوں کہیئے کہ ایک گھنٹہ "دینیات" کا اور باقی سارے گھنٹے "دنیاویات" یا "بے دینیات" کے ہوتے ہیں۔

پھر آگے چلیئے۔ آپ کو جا بجا بڑے بڑے سائن بورڈ ملیں گے جن پر مختلف دارالعلوم یا جامعہ کے نام موٹے حرفوں میں لکھے ہوں گے۔ ان کے متعلق کہا جاتا ہے کہ یہ دینی مدارس ہیں۔ یعنی دنیا سے ان کا کوئی سروکار نہیں۔ یہاں صرف دینی علوم پڑھائے جاتے ہیں اور اگر آپ کچھ دنیاوی علوم بھی پڑھنا چاہیں تو پہلے یہاں چودہ پندرہ سال دینی علوم پڑھیئے

اس کے بعد اتنی ہی مدت کے لیے اسکولوں اور کالجوں میں دنیاوی علوم پڑھیئے۔ اس طرح آپ دینیات اور دنیاویات دونوں کے عالم ہو جائیں گے۔ ان دینی مدارس میں دینیات کی کیا تعلیم ہوتی ہے۔ ملاحظہ فرمایئے

(۱) قرآن۔ زیادہ سے زیادہ سورۂ بقرہ کی پرانی تفسیر بیضاوی یا بعض جگہ تفسیر جلالین جس کے تفسیری الفاظ خود قرآنی الفاظ سے زیادہ نہیں۔ مکمل قرآن ادبی، اخلاقی، تاریخی غرض کسی نقطۂ نگاہ سے بھی کسی دینی مدرسے میں مکمل نہیں پڑھایا جاتا۔

(۲) صحاح ستہ۔ اپنے تمام رطب و یابس سمیت اور وہ بھی کسی ایک فرقے کے زاویۂ نظر سے۔

(۳) مناظرہ۔ مثلاً رشیدیہ جس میں مناظرے کے اصول اور غالب آنے کے گر موجود ہیں۔

(۴) فلکیات۔ مثلاً تصریح الافلاک حالانکہ یہ بالکل پرانا اور فرسودہ ہو چکا ہے اور اس کے نظریات بالکل لایعنی ہو چکے ہیں۔

(۵) فقہ۔ مثلاً شرح وقایہ جس میں ابھی تک لونڈی غلام کے مسائل اور وہ مسائل پڑھائے جاتے ہیں جن سے زندگی کو کوئی تعلق نہیں ہوتا اور مسائل کی جو موشگافیاں ہوتی ہیں وہ تو پڑھنے ہی سے تعلق رکھتی ہیں۔

(۶) ادب۔ مثلاً معلقات سبع کے عریاں قصائد۔ نفحۃ الیمن کی ہیجان انگیز حکایات ـــــ وغیرہ وغیرہ۔

بعض مدارس میں تاریخ، ورزش، فلسفے اور ریاضی کی بھی ضرورت محسوس کی گئی ہے۔ بہرحال یہ ہیں وہ دینی علوم جو ان مدارس میں پڑھائے جاتے ہیں اور یہ اس لیے دینیات ہیں کہ عربی زبان میں ہوتے ہیں۔ اگر یہ چیزیں انگریزی میں ہوں تو ان کا تعلق کالج سے ہو جاتا ہے اور جو چیز کالج میں ہو وہ دینیات نہیں ہوتی بلکہ دنیاویات ہوتی ہے۔

چونکہ ذہنوں پر یہی نقش کیا گیا ہے کہ دین ایک چیز ہے اور دنیا ایک جداگانہ شے ہے اس لیے نتیجہ بھی اسی کے مطابق نکلتا ہے۔ یعنی ان دینی مدارس سے جو فارغ التحصیل عالم ہو کر نکلتا ہے وہ صرف "دین" کے کام کا ہوتا ہے۔ دنیا سے اسے بہ ظاہر مطلب نہیں ہوتا یعنی وہ نہ اکاؤنٹنٹ بن سکتا ہے نہ ایڈیٹر، نہ کمانڈر نہ پائلٹ، نہ انجینئر نہ بزنس مین۔ نہ کارخانے دار نہ پروفیسر۔ نہ سفیر نہ وزیر۔ یہ تمام کام دنیا کے ہیں اور عالم ہوتا ہے دیندار۔ لہٰذا وہ صرف دینی کام کر سکتا ہے۔ یعنی نماز پڑھا سکتا ہے۔ وعظ کر سکتا ہے۔ مناظرہ کر سکتا ہے اور تکفیر کر کے تفریقِ اُمت کا کارنامہ انجام دے سکتا ہے۔ غرض یہ ہیں دینی کام جو دینی مدارس کا فارغ التحصیل عالم کر سکتا ہے۔ باقی سارے کام دنیا کے ہیں جو "دنیا داری" ہے اور خلافِ تقویٰ ہے۔ "مسائل" صرف وہ ہیں جو شرح وقایہ میں ہیں۔ "مسائلِ زندگی" گویا بالکل الگ اور دنیا داری کی چیز ہے۔

ہم واشگاف لفظوں میں یہ اعلان کر دینا ضروری سمجھتے ہیں کہ جس طرح اسلام میں ملوکیت اور پیشوائیت کا کوئی تصور نہیں اسی طرح دیندار مسلمان اور دنیا دار مسلمان کی تفریق کا بھی کوئی تصور نہیں۔ اس لیے "عالمِ دین" کے موجودہ تصور کا بھی ـــــ ایک الگ تھلگ طبقے کی حیثیت سے ـــــ اسلام سے کوئی واسطہ نہیں۔ اسلام میں دین دنیا سے الگ کوئی شے نہیں بلکہ اسی دنیا کو خدا کی مرضی کے مطابق چلانے کا نام دین ہے۔ اس لیے ہماری تعلیم گاہیں الگ الگ دو دو ہونا درست نہیں۔ تعلیم گاہ صرف ایک ہونی چاہیئے اور وہ سراپا دینی ہوگی۔ جتنے علوم پڑھائے جائیں گے وہ سب دینی ہی متصور ہوں گے

جتنے گھنٹے ہوں وہ سب دینیات ہی کے گھنٹے ہوں گے کیونکہ دنیا کے جتنے علوم و فنون بھی ہیں یا ہو سکتے ہیں وہ سب عین دینی اور اسلامی ہوں گے بشرطیکہ متعلمین کا ظرف اور روش دینی و اسلامی ہو۔ "عالم یا عالم دین" کا لفظ بھی ہمارا خود ساختہ ہے۔ عالم ہر وہ مسلم ہے جو کسی علم کو حاصل کرے۔ کوئی حدیث کا عالم ہے کوئی بائی جین کا۔ کوئی تفسیر کا عالم ہے کوئی عمرانیات کا۔ کوئی فقہ کا عالم ہے اور کوئی تاریخ کا۔ کوئی فرائض کا عالم ہے کوئی سائنس کا۔ غرض جو علم بھی انسان حاصل کرتا ہے وہ اس کا عالم ہے۔ صرف مدرسے کا فارغ التحصیل یا صرف فقہ کا واقف کار ہی عالم نہیں۔ عالم کے معنی اسکالر کے ہیں خواہ کسی علم و فن کا اسکالر ہو۔ اس تصور کی بنیاد پر ہماری تعلیم گاہ قائم ہونی چاہیئے جہاں دین اور دنیا کی کوئی تفریق نہ ہو۔ اور دینی و دنیوی تعلیم کی ثنویت کو یک لخت ختم کر دیا جائے۔

اس کے ساتھ ایک بڑا ہی ضروری، اہم اور بنیادی مرحلہ یہ رہ جاتا ہے کہ اس جامع تعلیم کے ساتھ ان کی بڑی اعلیٰ اخلاقی تربیت بھی ہو کیونکہ اخلاق کے بغیر کوئی قومی کردار نہیں پیدا ہو سکتا۔ اور دین کا سارا تصور ہی اعلیٰ کردار کے بغیر بے معنی سا ہو جاتا ہے۔ علوم و فنون کی غیر ضروری منطقی موشگافیوں سے کہیں زیادہ یہ ضروری ہے کہ متعلمین کے اندر اخلاقی قدروں کی اہمیت جاگزیں ہو جائے اور وہ یہ اچھی طرح سمجھ لیں کہ انسانیت اور اخلاق کے بغیر علمی زندگی بے معنی ہوتی ہے۔ العالم بلا عمل کالبحر بلا ماء۔ بے عمل اہل علم ایسا ہی ہے جیسے بے پانی کا دریا (حدیث) اور دینی زندگی یہ نہیں کہ محض نماز روزے کی پابندی کر لی جائے اور یہ سمجھ لیا جائے کہ اس سے تمام اخلاقی بدعنوانیاں معاف ہو جاتی ہیں بلکہ خدا سے رابطہ قائم ہی اس وقت ہوتا ہے جب خدا کے بندوں سے رابطہ صحیح ہو۔ اخلاقی زندگی کے بغیر دینی زندگی کے کوئی معنی ہی نہیں ہوتے۔ اخلاق کی کسی کتاب کو محض اس لیے رٹ لینا کہ امتحان میں پاس ہو جائیں کوئی معنی نہیں رکھتا۔ اس کا امتحان تو عملی ہونا چاہیئے اور اسی پر پاس اور فیل ہونے کا دارومدار ہونا چاہیئے۔

اس کے لیے گناہ و ثواب کا موجودہ غلط تصور بھی بدلنا ہوگا۔ ہمارے موجودہ معاشرے میں مرا ہوا جانور کھا لینا تو بہت بڑا گناہ ہے لیکن چغلی کھانے کو وہ اہمیت حاصل نہیں حالانکہ از روئے قرآن اس کا درجہ وہی ہے جو اپنے بھائی کی لاش کو نوچ کھانے کا۔ اسی طرح ہمارے ہاں وظیفہ پڑھنے کا بڑا ثواب ہے لیکن خدمت خلق کو وہ درجہ حاصل نہیں حالانکہ ارشاد نبوی میں بہترین انسان اسے قرار دیا گیا ہے جس سے دوسروں کو نفع پہنچے۔ غرض اس قسم کے بے شمار غلط تصورات جو گناہ و ثواب سے وابستہ ہیں ہمارے معاشرے میں رائج ہیں جن کو یکسر بدلے بغیر اخلاقی اقدار کی اہمیت واضح نہ ہو سکے گی۔ اور ان پر پوری توجہ کرنا نہایت ضروری ہے۔

ڈاکٹر عبدالوہاب عزامؒ

حضورِ رسالتمآبؐ میں

چودہ سو سال کا عرصہ ہوتا ہے کہ جزیرہ نمائے عرب میں صبح کا ستارہ ظہورِ آفتاب کی بشارت لیے ہوئے طلوع ہوا۔ تشنہ کام زمین کو بارش کی خوش خبری دینے والا کوکب آشکارا ہوا۔ زمین پر خیر و برکت کا وہ چشمہ جاری ہوا جس کے فیضان سے ساری کائنات سیراب ہونے والی تھی۔ صحیفۂ ایام پر سیرتِ عظیمہ کی بسم اللہ تحریر کی گئی۔ زمانہ کے اوراق پر وہ کتاب لکھی گئی جس کا صفحۂ اوّل مشرق اور صفحۂ آخر مغرب تھا۔ جس کے صفحات پر تاریخ بشریت کے نادر ترین واقعات ثبت تھے۔ علم الاخلاق نے اپنے عظیم تر قانون کو ایک بچّہ کی شکل میں جنم دیا۔ مکہ میں قریش کے گھرانے میں اس غریب بچّہ نے عہدِ طفولیت کی پہلی آواز بلند کی۔ آمنہؓ بنتِ وہب کے بطن سے محمدؐ بن عبداللہ تولّد ہوئے۔

اس بچّہ کی ولادت پر شادیانے نہیں بجے۔ دُور دُور خبریں نہیں بھیجی گئیں۔ نہ مبارک سلامت کا غلغلہ بلند ہوا۔ اور نہ جشن منائے گئے۔ لیکن خلاقِ عالم کو علم تھا کہ پردۂ غیب سے کیا ظہور میں آیا ہے۔ زمین کس کے قدوم سے مفتخر ہوئی ہے۔ صرف اللہ کو معلوم تھا کہ آج وہ قدسی صفات پیدا ہوا ہے جو کائنات کو توحید سے لبریز کرے گا۔ صنم پرستی کا خاتمہ کرے گا۔ حق کو بلند اور باطل کو ذلیل کرے گا۔ خیر کا حامی اور شر کا دشمن ہوگا۔ غلامی کو نابود اور حریت کو قائم کرے گا۔ بانیانِ ظلم و جور کو لرزہ براندام کرے گا۔ بے بسوں اور بے کسوں کی ڈھارس بندھائے گا۔ انسانوں کے درمیان اونچ نیچ ختم کرے گا۔ مساوات کو عام کرے گا۔ غرورِ حسب و نسب کو توڑے گا اور عملِ صالح کو عظمت بخشے گا۔ تعصباتِ قومی کو مٹا کر اخوتِ عامہ کا درس دے گا۔

صرف اللہ جانتا تھا کہ آج جو شخص پیدا ہوا ہے وہ حق کو مندروں اور کلیساؤں کی قیود سے نکال کر معرکۂ حیات میں کھڑا کر دے گا۔ اہلِ فقر و مسکنت جس نیک عمل کو ترستے تھے اس کو اربابِ اقتدار کی زبانوں اور ہاتھوں سے نافذ کرائے گا اور اب بادشاہ دیوتاؤں اور خداؤں کی صف میں نہیں بلکہ نماز کی صف میں کھڑے ہوں گے۔ زندگی کمزوری اور بے عملی کے بجائے خیر و حق کے لیے جہادِ مسلسل کا نام ہو گی۔ اب دنیا کو معلوم ہو گا کہ حق اور قوت کس طرح یک جا ہوتے ہیں اور حکومت و نبوت کیونکر ہم عناں ہوتی ہیں۔

یا رسول اللہؐ! آج ہم آپؐ کی شریعت، آپؐ کی دعوت سے کس قدر دُور ہو گئے ہیں اور ہماری سیرت آپؐ کی سنت سے کس قدر مختلف ہو گئی ہے۔

حضورؐ آپ نے مسلمان کو تعلیم دی تھی کہ وہ اس زمین پر خدا کا خلیفہ بنے۔ عدل وانصاف کا بول بالا کرے۔ اور روزی کو خدا کے بندوں میں تقسیم کرے۔ قانونِ خداوندی کے مطابق اس کے تمام بندوں کا نگران کار رہے۔ ان کو حق و صداقت کی طرف کھینچ کر لائے اور عمل خیر کی طرف گامزن کرے۔

مگر آج مسلمان کہاں اور منصبِ جلیلۂ خلافت کہاں۔ اس کی عقل کہاں اور آپؐ کی حکیمانہ سیاست کہاں۔ افسوس! مسلمان اس عظیم تر مرتبہ سے گر چکا ہے۔ اس کا قلب مطمحِ بلند سے اور اس کا عزم ہمتِ کامل سے محروم ہے۔ اور اس کا ہاتھ عظمتِ سلطانی سے خالی ہے۔

حضورؐ! آپ نے مسلمان کو عدل وانصاف کا ذمہ دار بنایا تھا۔ آپؐ نے اس کو سکھایا تھا کہ دوسرے شخص کی طرح وہ خود کو بھی عدل کے سامنے جوابدہ سمجھے۔ نہ ظلم کرے نہ ظلم سہے۔ نہ کسی کا حق مارے نہ اپنا حق چھوڑے۔

یاایھا الذین آمنوا کونوا قوامین للہ شھداء بالقسط ولا یجرمنکم شنان (اے مسلمانو! خدا کے لیے عدل قائم کرو۔ کسی سے عداوت کی بنا پر عدل کا دامن ہاتھ سے نہ چھوڑو۔

قوم علی الا تعدلوا، اعدلوا ھو اقرب للتقویٰ واتقوا اللہ ان اللہ خبیر بما تعملون (تم عدل قائم کرو عدل تقویٰ سے قریب تر ہے۔ پرہیزگار بنو اللہ تمہارے اعمال سے خوب واقف ہے۔

یاایھا الذین آمنو کونوا قوامین بالقسط شھداء للہ ولو علی انفسکم او الوالدین والاقربین۔

اے مسلمانو! اگر عدل کا فیصلہ تمہارے والدین، اہل قرابت یا خود تمہارے خلاف واقع ہو۔ تب بھی تم اس کو نافذ کرو۔

دعوت کیا تھی صلائے عام، خطاب جامع، سعادتِ فرد، فلاحِ جماعت، متوازن معاملہ، مستحکم قانون، منضبط نظام اور ہمہ گیر محبت تھی۔ یہ دعوت تھی غلبۂ حق وعدل کی اور اس امر کی کہ انسان صرف اللہ کی عبودیت اور اللہ کے بندوں کی خدمت کے لیے ہے۔ وہ ذاتی اغراض وخواہشات کا غلام نہیں ہے۔ وہ مسرت وغضب میں، اپنوں اور غیروں کے معاملات میں، دشمنوں اور دوستوں کے نزاعات میں، صرف انصاف کا ساتھی ہے۔ وہ قانونِ الٰہی کو نافذ کرتا ہے اور اللہ کے نزدیک قریب وبعید اور دشمن ودوست کا کوئی امتیاز نہیں ہے۔

یارسول اللہ! یہ متحارب قومیں جن کی عقلیں تیز، دل مردہ، دست وبازو قوی اور باطن مضمحل ہیں۔ جن کا ظاہر روشن اور اندرون تاریک ہے۔ جنہوں نے نہ تو عدل وانصاف کو اپنا مقصد بنایا اور نہ جن کی محبت ونفرت اور نفع وضرر حق کے تابع ہیں۔ کاش کہ یہ قومیں آپؐ کی آیات پڑھتیں اور سمجھتیں اور ان پر عمل پیرا ہوتیں۔ ان کے قائدین خدا کی زمین پر خدا کے بندوں کے درمیان عدل وانصاف قائم کرتے اور اس معاملہ میں یہ لوگ یگانہ وبیگانہ اور قریب وبعید میں کوئی امتیاز نہ کرتے۔ ہر شخص ان کی سچائی اور خیرخواہی سے فیض یاب ہوتا۔ اور وہ دغل وفریب، اور مکر وتعدی کو چھوڑ دیتے اور بنی نوع انسان ان کی سچائی وخیراندیشی کی بدولت ہر قسم کی دسیسہ کاریوں سے نجات پاتی۔ اگر ہر قائد عدل کو مطمح نظر

بنا کر خود کو اور ساری قوم کو اس کا پابند و خوگر بناتا تو دنیا کی تمام اقوام سچی جہات میں منصفانہ طور پر شانہ بہ شانہ مصروف عمل ہوتیں۔ اور تخریب و غارت گری کے بجائے دنیا کی فلاح و بہبود کے مسائل میں ایک دوسرے سے تعاون کرتیں۔
یاد رکھو! عدل سعادت ہے فرد کی۔ سعادت ہے جماعت کی اور سعادت ہے تمام عالمِ انسانیت کی۔

یا رسول اللہ! آپؐ نے مسلمانوں کو آزادی و بے باکی کا سبق پڑھایا تھا۔ حرص و آز اور بندگی خواہشات سے نکالا تھا اور ان کو اس زمین پر غیر متبدل قانونِ حق کے نفاذ اور پیامِ صداقت کے اعلان کے لیے مامور کیا تھا۔ مگر مسلمان اس کے برعکس ہوا و ہوس اور نفسی نفسی کی کشاکش میں گرفتار ہیں۔

آپؐ نے مسلمان کو بے لوثی اور پاکبازی کا درس دے کر اس دنیا پر قابض و متصرف بنایا تھا نہ کہ ملوک کا پرستار، بندۂ زر اور حلقہ بگوشِ دولت۔ مگر مسلمان اس کے برعکس جاہ پرست، حریص اور لٹیرا بنا ہوا ہے۔ زمین و آسمان سیر ہو سکتے ہیں مگر مسلمان کی طمع نہیں ہو سکتی۔ یہی وجہ ہے کہ جہاں عزت چاہتا ہے وہاں ذلت اٹھاتا ہے۔ جہاں حصول ثروت کے لیے لپکتا ہے وہاں افلاس دامنگیر ہوتا ہے۔ اور خوش اقبالی کے بجائے اس کے سر پر بدبختی سایہ افگن رہتی ہے۔

یا رسول اللہ! آپؐ کی تعلیم نے مسلمانوں کو ذی عزت، خوددار اور موحد بنایا تھا۔ انسان انسان برابر ہو گئے تھے۔ کوئی کسی کا مالک و رب نہیں رہا تھا۔ لیکن ان پست ذہنوں نے اپنے دور کے طاقتوروں اور قارونوں کو خدائی کا درجہ دے کر ان کی پرستش شروع کر دی اور ان کی بارگاہوں میں جھک جھک کر اپنے شرفِ انسانیت کو غارت کر دیا۔

آپؐ کی تعلیم تھی کہ مسلمان پیکرِ جہد و عمل، دائم الحرکتہ، اور ستاروں کی مانند ہمیشہ مصروفِ تگ و تاز رہے۔ محنت کا دھنی ہو۔ خوف، مایوسی اور طمع سے آزاد ہو۔ اس کے عزم و ارادوں کے سامنے بحر و بر اور کوہ و بیاباں بے حقیقت ہوں اور وہ ہمیشہ رواں دواں اور تیز گام رہے۔

مگر افسوس! اب مسلمان معطل بیٹھتا ہے اور سمجھتا ہے کہ یہ عبادت ہے۔ بے عمل رہتا ہے اور کہتا ہے کہ یہ توکل ہے۔ مایوس ہوتا ہے اور اس کی توجیہہ کرتا ہے کہ یہ قناعت ہے۔ لوگوں نے آپؐ کے ارشادات میں کیسی تحریف کی ہے اور آپؐ کی آیات سے کس قدر بے خبر ہو گئے ہیں۔

یا رسول اللہ! آپؐ نے مسلمان کو مہمات میں جری اور حوادث میں صبور بنایا تھا۔ گویا مسلمان کارزارِ حیات میں قضائے مبرم و فطرت کا غیر متبدل قانون تھا۔ مصائب کے ہجوم میں اس کے چہرے پر مسکراہٹ رقص کرتی اور اس کی پیشانی پر اعتماد کا نور جلوہ گر ہوتا تھا۔ ایمان کامل اور یقینِ محکم کی بدولت اس کی مشکلات کے بادل چھٹ جاتے تھے۔ اور امیدوں کے ستارے جگمگا اٹھتے تھے۔ غبار صاف ہو کر دُرِ آبدار کی ضیا دکھائی دیتی۔ میان ہنستی اور تلوار چمکتی۔ مگر افسوس آج کا مسلمان ان صفاتِ جلیلہ سے محروم، مایوس، ناکام اور نڈھال ہے۔

یا رسول اللہ! میں آپؐ کے حضور ایک لمحہ کے لیے کھڑا ہوا تو عزت، عظمت، حریت، حق، خیر و برکت اور

فضیلت کا ہر مفہوم مجھ پر مینہ کی طرح برسنے لگا، اور خیب و خسران، ذلت و نکبت، شرور و بطلان میرے کاشانۂ دل سے یکسر پرواز کر گئے۔

یا رسول اللہ! آپؐ کی سیرتِ مبارک تاریکی میں بھٹکنے والوں کے لیے چراغِ روشن اور نیرِ اعظم ہے۔ آپؐ کی شریعت طالبانِ خیر کے حق میں مشعلِ ہدایت ہے۔ آپؐ کی دعوت طالبانِ حق کے لیے اذانِ صبح ہے اور آپؐ کی رسالت ساری دنیا کے لیے رحمت ہے۔ اگرچہ مسلمانوں نے کج روی اختیار کر لی اور آپؐ کی سنتِ مستقیم سے لوگ بھٹک گئے ہیں مگر آپؐ کی شریعت محو نہیں ہوئی۔ وقت آ رہا ہے کہ آپؐ کی سیرت ہی ان کو راہِ راست پر لائے گی اور آپؐ کی سنت ہی ان کا مقصدِ حیات بنے گی اور آپؐ کی دعوت ہی ان کی رہنمائی کرے گی۔

یا رسول اللہ صلی اللہ علیک

(ترجمہ)

محمد حنیف ندوی

غزالی کا نظریۂ تعلیل

قانونِ تعلیل[1] کی کیا حیثیت ہے؟ غزالی نے اعتقاد و فکر کی کن مجبوریوں کی بنا پر ابطالِ تعلیل کا موقف اختیار کیا۔ اور اس میں وہ کس حد تک حق بجانب ٹھیرائے جانے کا استحقاق رکھتے ہیں؟ ان سوالات پر غور کرنے سے پہلے یہ جان لینا ضروری ہے کہ اس باب میں عام سمجھ بوجھ (Common sense) کیا کہتی ہے؟ بظاہر یہی معلوم ہوتا ہے کہ یہ کارخانۂ ہست و بود اسباب و علل کا رہینِ منت ہے۔ یا یوں کہئے علت و معلول کی کارفرمائیوں اور شعبدہ طرازیوں کا نتیجہ ہے۔ یہی نہیں عام نظروں میں علت و معلول کا یہ نظام ایسا اٹل، ایسا یقینی اور روزمرہ کے مشاہدہ پر مبنی ہے کہ اس میں شک و شبہ کی دست اندازیوں کی مطلق گنجائش ہی نہیں! آفتاب جب بھی طلوع ہوگا سارے عالم میں روشنی پھیلے گی اور تاریکی کے دل بادل چھٹیں گے۔ اور غروب ہوگا تو تاریکی کے سائے بڑھیں گے اور ایک ایک شئے کو گھیر لیں گے۔ آگ ہمیشہ جلائے گی اور برف سے ہمیشہ برودت ہی حاصل ہوگی۔ گرمی اور حرارت نہیں۔ اسی طرح سیب کا درخت ہمیشہ سیب ہی پیدا کرے گا۔ آم نہیں۔ اور آم کے پیڑ سے آم ہی حاصل کئے جائیں گے امرود اور انگور نہیں۔ طبیعیات کے دائرے میں آیئے تو یوں کہہ لیجئے کہ ہر ہر فعل لازماً ایک انفعال چاہتا ہے اور ہر ہر تاثر ایک نوع کی تاثیر کو مستلزم ہے۔ یعنی علت و معلول کا یہ سلسلہ ہمارے ذہنوں میں ایسا راسخ، اور اس کی جڑیں اس طرح ہمارے شعور و لاشعور کی تہوں میں پیوستہ ہیں کہ ہمارے اعمال و توقعات کا پورا قصر اس پر قائم ہے۔ اس بنا پر عام سمجھ بوجھ کا فتویٰ یہی ہوگا کہ علت و معلول کے بارے میں ہمارا علم چونکہ تجربہ و مشاہدہ پر مبنی ہے اس لیے اس کی تکذیب ممکن ہی نہیں۔ اس کے برعکس غزالی کا کہنا ہے کہ علت و معلول کا یہ تصور ذہن و عادت کی کرشمہ سازی ہے۔ ورنہ خارج میں اس طرح کے کسی رشتہ و تعلق کا ہمیں براہ راست تجربہ نہیں۔ کیونکہ ہم جو کچھ دیکھتے ہیں وہ صرف یہ ہے کہ جب آگ جلتی ہے تو اس میں احراق یا جلانے کی صلاحیتیں پیدا ہو جاتی ہیں، جب آفتاب طلوع ہوتا ہے تو روشنی سارے عالم میں پھیل جاتی ہے یا بجلی چمکتی ہے تو ایک آواز یا کڑکا سا کانوں کے پردوں سے ٹکرا جاتا ہے۔

---

[1] Causation

اس کے معنی یہ ہیں کہ ہمارے مشاہدہ میں صرف دو ہی چیزیں ہمیشہ ایک خاص ترتیب کے ساتھ آتی ہیں۔ ایک آگ اور ایک قوتِ احراق، ایک آفتاب اور ایک روشنی، یا ایک بجلی کی چمک اور ایک آواز یا رعد کا احساس۔ ان دونوں مظاہر میں تعلق و رشتہ کی کیا نوعیت ہے؟ اس کا کوئی احساس ہمیں نہیں ہو پاتا۔ دوسرے لفظوں میں ان کو علت و معلول قرار دینا محض ایک نوع کے استقرار کا نتیجہ ہے۔ جو ذہن و عادت سے متعلق ہے تجربہ و مشاہدہ سے بہرحال نہیں۔ کیونکہ تجربہ و مشاہدہ کی گرفت میں تو صرف دو مختلف قسم کے واقعات ہی آتے ہیں۔ جو اگرچہ بر بنائے عادت باہم متعلق نظر آتے ہیں۔ مگر حقیقۃً ان میں توالی و تعاقب کے سوا اور کوئی چیز پائی نہیں جاتی۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ سوا اس کے کہ ہم نے ان دو واقعات کو ہمیشہ آگے پیچھے ایک خاص ترتیب کے ساتھ صادر ہوتے دیکھا ہے اور کسی چیز کا مشاہدہ نہیں کیا اور یہ ذہن و عادت کی ستم ظریفی ہے کہ اس نے ایسے دو واقعات میں علت و معلول کا رشتہ فرض کر لیا جو ہمیشہ توالی و تعاقب کے سانچے میں ڈھلے ہوئے نظر آئے۔ اور کہہ دیا کہ پہلے ظہور پذیر ہونے والی شئ علت ہے اور دوسری چیز معلول ہے۔ جو اس کے نتیجے میں اُبھری یا پیدا ہوئی ہے۔ اس مفہوم کو غزالی کے اپنے الفاظ میں سنیئے:

ان الاقتران بین ما یعتقد فی العادۃ سببا و یعتقد مسببا لیس ضروریا عندنا بل کل شیئین لیس ھذا ذاک، و لا ذاک ھذا۔ و لا اثبات احدھما متضمن لاثبات الآخر و لا نفیہ متضمن لنفی الآخر فلیس من ضرورۃ وجود احدھما وجود الآخر و لا من ضرورۃ عدم احدھما عدم الآخر

وہ رشتہ و تعلق جو عادۃً سبب اور مسبب میں قائم کیا جاتا ہے ہمارے نزدیک ضروری نہیں۔ بلکہ دونوں چیزوں کے لیے سرے سے یہی ضروری نہیں کہ ان میں ایک لازماً سبب اور دوسری لازماً مسبب قرار پائے۔ یعنی نہ تو ایک شئ کا اثبات دوسری شئ کے اثبات کو متضمن ہے اور نہ ایک کی نفی دوسری کی نفی کی مترادف ہے۔ لہٰذا یہ ضروری نہ رہا کہ اگر ایک موجود ہو تو دوسری چیز بھی پائی جائے اور نہ یہی ضروری ہے کہ ایک کا عدم دوسری شئ کے عدم کا متقاضی ہے۔

تہافت الفلاسفہ ص ۵۶

اس کا مطلب یہ ہے کہ آگے پیچھے توالی و تعاقب کے ساتھ وقوع پذیر ہونے والی دو چیزوں کے درمیان علیت و سببیت کا کوئی رشتہ پایا نہیں جاتا۔ ہاں اللہ تعالےٰ نے ان دونوں چیزوں کو کچھ اس ترتیب و انداز سے پیدا کیا ہے کہ خواہ مخواہ ان میں علیت و سببیت کا تصور ذہن میں پیدا ہو جاتا ہے۔

غزالی کے اس فکری موقف میں کیا خطرناکیاں مضمر ہیں۔ اس کا اندازہ کرنے کے لیے ان کڑی تنقیدوں کا مطالعہ ضروری ہے جو ہیوم (Hume) کے فلسفہ سے متعلق ہیں۔ کیونکہ ہیوم بھی لب و لہجہ کے

اختلاف کے ساتھ بالکل یہی کچھ کہتا ہے۔ اور اسی طرح اس بات کا قائل ہے کہ یہ عالم رنگ و بو محض واقعات و کیفیات (EVENTS) کا مجموعہ ہے جس میں علیت و سبب کا کوئی تعلق و رشتہ ثابت نہیں کیا جا سکتا۔ مگر دونوں جن راہوں سے اس نتیجہ تک پہنچے وہ بنیادی طور پر مختلف ہیں۔ اسی طرح ان دونوں نے جو اس سے نتائج و ثمرات اخذ کئے وہ بھی ایک دوسرے سے جدا ہیں۔

ہیوم تشکیک کی طرف کیوں کر بڑھا، اس کو سمجھنے کے لیے ارتقائے فکر کی ایک خاص منزل پر چند لمحے رکنا چاہئے بات یہ ہے کہ لاک (Locke) نے جس تجربیت کی بنیاد رکھی۔ اس کو برکلے (Berkeley) نے اٹھارویں صدی علیسوی میں اپنے فلسفہ کی بنیاد قرار دیا۔ اس نے دیکھا کہ اگر صرف تجربات ہی کو علم و ادراک کی اساس ٹھہرایا جائے تو پھر اثبات جوہر (ہیولی) کے لیے کوئی گنجائش باقی نہیں رہتی۔ کیونکہ ہمارے ذہن پر جو چیزیں مرتسم ہوتی ہیں یا جن چیزوں کا ہم ادراک کرتے ہیں وہ محض کچھ کیفیات و حالات ہی تو ہیں۔ رہی یہ بات کہ کوئی ایسی چیز بھی ہے جو ان حالات و کیفیات کو وابستہ کئے ہوئے ہے، اور ان تمام کڑیوں کو جوڑے ہوئے ہے تو اس کا براہِ راست کوئی احساس ہمیں نہیں ہو پاتا۔ بلکہ یہ ذہن کا تجریدی عمل (Abstraction) ہے کہ جو اس کو ایک خاص کلیت کے تحت لے آتا ہے۔ مثلاً جب ہم کسی میز کو دیکھتے ہیں تو ہمارے ذہن میں آنے والی چیزیں کیا ہیں؟ ایک خاص رنگ، اس کا طول و عرض، شکل و ضخامت اور جگہ یا مکان کا تصور اور یہ حقیقت کہ یہ سب چیزیں ایک جوہر یا میز سے تعلق رکھتی ہیں۔ جو ان عوارض کا مرکز اصلی ہے۔ اور ان سب میں جاری و ساری ہے۔ اس کا ادراک حواس کے ذریعہ نہیں ہو پاتا بلکہ یہ کام ذہن و فکر کی خلاقیوں کا ہے کہ وہ ان سب عوارض کو جوڑے۔ ان کی نوعیت متعین کرے اور پھر ان احوال و کیفیات کے لیے ایک مطلق میز ڈھونڈ نکالے۔

علم کی اس صورت کو مان لیا جائے تو پھر علت و معلول کا سارا کارخانہ درہم برہم ہو جاتا ہے۔ اور کائنات کے تمام مظاہر اور جزئیات کی حیثیت اس سے زیادہ نہیں رہتی کہ وہ کچھ خاص احوال و کیفیات ہیں۔ جن کی ترکیب و ساخت کو ہمارے ذہنوں میں مرتسم کر دیا گیا ہے۔ برکلے نے بزعم خود اس فلسفہ کو پیش کر کے مادیت کے پرخچے اڑا دیئے مگر تصوریت (   ) کے اس پرجوش حامی فلسفی کو کیا معلوم تھا کہ یہی فلسفہ یا نقطۂ نظر آئندہ چل کر ذہن و فکر یا شعوری ایغو (Intellectual Ego) ہی کو ختم کر دینے کا باعث ہو سکتا ہے جس پر الہٰیات کی پوری عمارت قائم ہے۔ چنانچہ ہیوم نے اس مصرع طرح کو لیا اور اس پر تشکیک سے متعلق ایک مکمل نظم کہہ ڈالی۔ اس نے کہا اگر جسمانیات میں جوہر کا ہمیں احساس نہیں ہو پاتا تو ذہن و فکر کب کسی شعوری ایغو سے وابستہ ہے۔ ذرا اپنے علم و ادراک کا جائزہ لیجئے۔ کیا یہاں بھی بعینہٖ علم، حالات و کیفیات کی ایک ایسی ترتیب کا نام نہیں اور ذہن بھی باوجود ہزار براقی و ہشیاری کے نفس شاعرہ کے ادراک سے اسی طرح عاجز نہیں جس طرح

ہم جوہر مادہ کے ادراک سے عاجز ہیں۔ یعنی ذہن و فکر کا اگر تجزیہ کیا جائے تو آخر آخر میں یہاں بھی حالات و واردات کے سوا کوئی چیز پائی نہیں جاتی۔ جس میں توالی و تعاقب کا عمل برابر جاری ہے اور جس میں ہر لحظہ اور ہر لمحہ تغیر و تبدل ہوتا رہتا ہے۔ یہ تسلسل اور حالات و واردات کا یکے بعد دیگرے آتے اور متغیر ہوتے رہنا اس انداز کا ہے کہ اس سے خواہ مخواہ ایک شعوری ایغو کی طرف منتقل ہوتا رہتا ہے ورنہ حقیقت یہ ہے کہ سوا تغیر افکار یا تخیل تغیر کے اور کسی چیز کا سراغ نہیں ملتا۔

گویا ہیوم اس تجربیت کے ذریعہ فکر و مادہ کی اس کامل تباہی تک پہنچا کہ جس کی طرح اول اول لاک نے ڈالی تھی۔ اور برکلے نے جس کے نتائج کی طرف ایک ہی قدم بڑھایا تھا۔ اس نے اس منطق پر اس قدر اضافہ کیا کہ اس سے جو جو خوفناک نتیجہ مستنبط ہوتا تھا اس کو پوری طرح نظر و بصر کے سامنے لے آیا۔ اور بتایا کہ تجربیت ایسی دو دھاری تلوار ہے جس سے نہ صرف جوہر و ہیولی کا گلا کٹتا ہے بلکہ نفس شاعرہ کا حلقوم بھی محفوظ نہیں رہتا۔ گویا یہاں مکمل تشکیک کو تسلیم کئے بغیر چارہ نہیں۔

غزالی نے کیوں علت و تسبب کا انکار کیا۔ اس کا پس منظر فلسفیانہ ہونے سے زیادہ متکلمانہ، یا اخلاقیات سے متعلق ہے اور قدرے تشریح چاہتا ہے۔

قصہ یہ ہے کہ غزالی نہ صرف تعلیم و تربیت کے اعتبار سے اشعری ہیں بلکہ اندیشہ و فکر کے نقطۂ نظر سے بھی یہ اشعریت سے رستگاری حاصل نہیں کر پائے۔ وجہ ظاہر ہے اس دور میں فلسفہ و کلام کا مزاج ہی ایسا ملحدانہ تھا کہ سوا اشعریت کی انتہا پسندی کے، اسلام کی اور کوئی صحت مند اور ٹھیٹھ تعبیر ممکن ہی نہ تھی۔ اس نکتہ کو ملحوظ رکھئے۔ چونکہ یہ اشعری ہیں۔ اور اشاعرہ کا خیر و شر کے بارے میں یہ جانا بوجھا عقیدہ ہے کہ اس میں امتیاز عقلی وجوہ کی بنا پر نہیں ابھرتا بلکہ شارع کی وجہ سے ابھرتا ہے اس لیے اخلاقیات کی حد تک گویا علت و معلول کا سلسلہ معتبر نہیں۔ میرے دست اس عقیدہ کے صحیح یا غلط ہونے پر بحث نہ کیجئے۔ کہنا یہ ہے کہ غزالی کی فلسفیانہ تشکیک کا مبنیٰ بھی عقیدہ ہے یہیں سے ان کا طرفہ طراز ذہن سلسلۂ تعلیل کے ابطال کی طرف منتقل ہوا۔ اور انہوں نے سوچا جو بات اخلاق کے دائرہ میں درست ہے، وہ طبیعیات کے دائرے میں کیوں درست نہیں۔

علاوہ ازیں ان کے سامنے نبوت اور معجزات کے ایسے مشکل مسائل بھی تھے جن کی توجیہہ علت و معلول کے روایتی تصور کی روشنی میں کسی طرح ممکن نہ تھی۔ کیونکہ جب کوئی شخص یہ کہتا ہے مجھ سے خدا ہم کلام ہے، میری طرف وحی آتی ہے، اور میں جبریل کو دیکھتا ہوں اور اس سے اخذ فیض کرتا ہوں تو یہ باتیں عام سلسلۂ تعلیل کے اعتبار سے سمجھ میں آنے والی نہیں۔ اس لیے کہ وہ علم جو تجربہ و مشاہدہ کا رہین منت ہے لائق اعتماد ہے، اسی طرح معلومات کا وہ حصہ جو عقل و فکر کی کاوشوں سے حاصل ہوتا ہے اس کو تسلیم کر لینے میں بھی کوئی ہرج نہیں۔ لیکن ایک شخص اگر

وحی والہام کا مدعی ہے اور کہتا ہے کہ میرے علوم و معارف کا سرچشمہ نہ وہ علم ہے جو تجربہ و مشاہدہ کے ذریعہ حاصل ہوتا ہے اور نہ وہ علم ہے جو تجربہ و مشاہدہ پر مبنی مقدمات سے مستنبط ہے بلکہ میرا ماخذ فیض براہِ راست سینہ جبریل ہے اور منشاء خداوندی ہے۔ تو یہ علم کی تیسری صورت ہوئی جو علت و معلول کے قاعدوں کے مطابق نہیں۔

ٹھیک اسی طرح اگر کوئی کیمیاء کا ماہر اشیاء کی ترکیب و ساخت اور تحلیل و تجزیہ سے کسی عجیب و غریب شئی کو جنم دیتا ہے تو یہ چیز بھی ایسی ہے کہ سمجھ بوجھ کی گرفت میں آتی ہے۔ لیکن اگر کوئی شخص بغیر کسی کیمیاوی عمل کے لکڑی کو سانپ بنا دیتا ہے۔ موت کی ٹھنڈک کو زندگی کی حرارت سے بدل دیتا ہے اور ایسے ایسے محیر العقل تصرفات کا اظہار کرتا ہے جن کی تائید میں کیمیا اور طبیعیات کے کسی اصول کو پیش نہیں کیا جا سکتا تو ظاہر ہے یہ بات بھی علم و معرفت کے مروجہ طریقوں سے فہم و ادراک میں آنے والی نہیں۔

یہ ہیں وہ اسباب جنہوں نے مجبور کیا کہ غزالی علت و معلول کے مروجہ پیمانوں کا انکار کریں اور کہیں کہ یہ کارگاہِ حیات تعلیل کے کسی بندھے ٹکے اصول پر مبنی نہیں ہے۔ بلکہ اللہ تعالےٰ نے واقعات و اشیاء کو کچھ اس انداز سے پیدا کیا اور ترتیب دیا ہے کہ جس کو پہلے ظاہر ہونا چاہیئے وہ پہلے ظاہر ہوتا ہے۔ اگرچہ اس کا تقدم علت و سبب نہیں۔ اور جس کا بعد میں ظاہر ہونا خود کائنات کے نظم و نسق کے اعتبار سے ضروری ہے اس کو بعد ہی کے مرتبہ پر رکھا ہے اگرچہ اس کا تاخر معلول ہونے کو مستلزم نہیں۔

اس موقف کو اختیار کرنے سے غزالی کی غرض یہ تھی کہ اس طرح معجزات اور علوم نبوت کو تسلیم کر لینے میں کوئی دشواری پیش نہیں آئے گی کیونکہ جب علم کے لیے تجربہ و مشاہدہ شرط نہ رہا، بلکہ یہ محض اتفاقی کڑی ٹھہرا تو اس کی خلاف ورزی بھی ممکن ہوئی۔ اسی طرح چیزوں کی ترکیب و ساخت میں جب اسباب و علل کا دخل ضروری نہ رہا۔ تو عجیب و غریب تصرفات کے لیے بہرحال گنجائش نکل آتی ہے۔

لیکن کیا انکار تعلیل کے معنی یہ ہیں کہ کائنات کو محض بخت و اتفاق پر مبنی ایک کارخانہ سمجھا جائے اور اس بات پر یقین نہ رکھا جائے کہ کل آفتاب ٹھیک اسی وقت طلوع ہوگا جس وقت اسے طلوع ہونا چاہیئے۔ یا یہ نہ ماننا چاہیئے کہ آم کے پیڑ سے آم ہی حاصل کئے جا سکتے ہیں۔ امرود یا کوئی دوسرا پھل نہیں۔ غزالی اعتراض کی اس نوعیت سے اچھی طرح واقف ہیں۔ اس طرح کے امکانات کو مان لینے کے معنی یہ ہیں کہ سببیت اور علت پر مبنی یہ نظام بالکل ناقابلِ اعتماد ٹھہرے۔ چنانچہ ہو سکتا ہے کہ کتابیں دیکھتے دیکھتے خوفناک حیوانات کا قالب اختیار کر لیں۔ ٹھنڈے پانی کی صراحی انگارے اگلنے لگے اور توالد و تناسل کا موجودہ طریق یکسر پلٹ کھا جائے۔ یعنی شیر کی نسل سے تو گدھے پیدا ہونے لگیں۔ اور بلبل و فاختہ کے انڈوں سے زاغ و زغن جنم لینے لگیں۔ ان

سب اعتراضات کے جواب میں ان کا کہنا ہے ۔

ان اللہ تعالیٰ خلق لنا علماً بان ھذہ الممکنات لم یفعلھا ولم ندع ان ھذہ الامور واجبۃ بل ھی ممکنۃ یجوز ان تقع وا ستمر العادۃ بھا مرۃ بعد اخری ترسخ فی اذھاننا جریانھا علیٰ وفق العادۃ الماضیۃ ترسخا لا تنفک عنہ .... انہ لا ینبغی من الشعیر حنطۃ ولا من بذر کمثری تفاح - ولکن من استقرء عجائب العلوم لم یستبعد من قدرۃ اللہ ما یحکی من المعجزات

تہافۃ الفلاسفہ۔ صفہ ۶۷، ۶۸

اللہ تعالیٰ نے ہمارے ذہنوں میں یہ بات ڈال دی ہے کہ وہ اس طرح کے امکانات کو جامۂ عمل پہنانے والا نہیں ۔ علاوہ ازیں ہمارا یہ دعویٰ ہرگز نہیں کہ یہ امور واجب ہیں ۔ بلکہ ہم کہتے ہیں یہ ممکن ہیں ۔ ہو سکتا ہے یہ اسی ترتیب سے وقوع پذیر ہوتے ہیں ۔ اور ہو سکتا ہے کہ اس ترتیب سے وقوع پذیر نہ ہوں ۔ ماضی میں یہ امور اس استمرار و تسلسل کے ساتھ ایک ترتیب کے ساتھ واقع ہوئے ہیں کہ اس نے ہمارے ذہنوں میں اس یقین کو راسخ کر دیا ہے کہ مستقبل میں بھی ان کا یہی انداز رہے گا۔ یہ یقین ایسا پختہ اور راسخ ہے ۔ کہ اس میں خلل نہیں آنے کا ... چنانچہ نہ تو کبھی شعیر سے گندم پیدا ہو گا اور نہ امرود کے درخت سے سیب حاصل کیا جا سکیگا ۔ ... ہاں ہمہ جو عجائب عالم کا گہرا مطالعہ کرے گا وہ اللہ تعالیٰ کی قدرت سے معجزات کو مستبعد نہیں ٹھہرائے گا۔

یعنی یہ سب حالات اگرچہ فی نفسہٖ ممکن ہیں مگر اللہ تعالیٰ کی حکمت بالغہ نے ان میں تخلف و خلل کی گنجائش نہیں رکھی ۔ یہ قریب قریب وہی بات ہے جس کو ہیوم اغلبیت ([illegible] p 50) سے تعبیر کرتا ہے۔

مگر کیا اس توجیہ سے کائنات سے متعلق عدم اعتماد کی جو خلش پیدا ہو جاتی ہے اور علوم و فنون کی قطعیت پر جو اثر پڑتا ہے اس کا واقعی ازالہ ہو جاتا ہے ۔ یہی چیز غور طلب ہے ۔ سوال اور آگے بڑھتا ہے ۔ اگر یہ رسوخ کسی ایسی بنیاد پر قائم ہے جس کو گو علیت سے تعبیر نہ کیا جائے تاہم توالی و تعاقب کے اس نظام کو قطعیت کے ساتھ قائم رکھنے کے لیے اتنی مفید ہے ۔ تب غزالی یا ہیوم کی پیدا کردہ تشکیک باطل ٹھہری اور وہ مقصد حاصل نہ ہوا جس کو وہ اس تشکیک سے حاصل کرنا چاہتے تھے ۔ اور اگر ایسی قطعی بنیاد کا پتہ نہیں چلتا تب یہ جواب صحیح ہو گا ۔

اس وضاحت سے ابن رشد کا یہ اعتراض ایک حد تک رفع ہو جاتا ہے کہ تعلیل کے انکار سے علم و معرفت کا سارا نظام ہی درہم برہم ہو جاتا ہے ۔ کیونکہ اگر اس نظام کا تعلق اغلبیت سے ہے تو وہ بہرحال قائم ہے

ان من رفع الاسباب فقد رفع العقل .. جس نے اسباب و علل کو اٹھا دیا اس نے گویا عقل و فکر ہی کو ،

... فزعم هذه الاشياء هو مبطل للعلم و   ٹھکرا دیا ... چنانچہ ان اشیاء کو نہ ماننے کے معنی یہ ہیں کہ علم کا انکار
دافع له۔   تہافت التہافت ص ۱۲۳   کیا جائے۔

بات یہ ہے کہ عقل و دانش کی واماندگی کا ایک ثبوت یہ بھی ہے کہ اس مسئلہ میں دو ٹوک رائے قائم ہی نہیں کی جا سکتی۔ چنانچہ نہ تو مادیین کا یہ موقف تسلیم کیا جا سکتا ہے کہ یہاں ہر ہر ظہور ایک علت و سبب چاہتا ہے اور نہ یہی صحیح ہے کہ مطلقاً یہاں سلسلۂ تعلیل کا وجود ہی نہیں۔ حق ان دونوں کے بین بین ہے۔ کیونکہ طبیعیات میں بھی کئی ایسے مقام آتے ہیں کہ صرف تعلیل سے کام نہیں چلتا۔ مثلاً ایٹم ہی کو لیجئے یہ اپنے آخری تجزیہ میں اس کے سوا اور کچھ نہیں رہتا کہ بے شمار برقی اور کہربائی نقاط زبردست گردش میں مصروف ہیں۔ یہ کن اصولوں کی بنا پر ایک ایٹم کی تعمیر میں حصہ لیتے ہیں۔ یا یہ کہ یہ گردش کیونکر امکانات کی متعدد قسموں کو چھوڑ کر صرف خاص و متعین امکان وجود ہی پر منتج ہوتی ہے۔ یہ عقدہ ابھی تک طبیعیات سے حل نہیں ہوا۔ اسی طرح بایالوجی میں ایسے تغیرات سے بحث کی جاتی ہے جو دفعۃً اور اچانک نمودار ہوتے ہیں۔ اور ان کے پیچھے علت و معلول کا کوئی سلسلہ کارفرما نہیں ہوتا۔ علم الجنین کے ماہرین بھی کہتے ہیں کہ اولاً حیوانات و انسان میں جرثومہ جن جنسیات پر مشتمل ہوتا ہے وہ بالکل سادہ ہوتے ہیں اور ان میں تذکیر و تانیث کا فرق نہیں پایا جاتا ہے۔ لیکن پھر ایک ایسا مرحلہ آتا ہے کہ ان میں ایسی تبدیلیاں رونما ہونا شروع ہوتی ہیں جو جنس کی تعیین میں مدد دیتی ہیں۔ ان تبدیلیوں کی کیا وجہ ہے؟ بایالوجی اس کا کوئی جواب نہیں دے پاتی۔ اس سے آگے بڑھیئے۔ نفسیات کے حدود میں بھی تعلیل کے قاعدوں کا چلن نظر نہیں آتا۔ یہ حقائق اگر درست ہیں تو اس کا صاف صاف یہ مطلب ہوا کہ غزالی اس حد تک ضرور حق بجانب ہیں کہ اصول تعلیل علی الاطلاق صحیح نہیں۔ لیکن مذہب و روح کی چند پیچیدگیوں کو دور کرنے کے لیے یہ موقف اختیار کرنا بھی درست نہیں کہ سلسلۂ تعلیل کا علی الاطلاق انکار ہی کر دیا جائے۔ اس لیے کہ مطلق انکار کر دینے سے استدلال، استقراء، اور علوم و فنون کی تکمیل و ارتقا کے لیے کوئی الگ اساس یا قطعی بنیاد ہی باقی نہیں رہے گی۔

بالخصوص غزالی کے لیے یہ موقف اختیار کرنا اس لیے بھی ناموزوں ہے کہ اس طرزِ استدلال کو اگر آگے بڑھایا جائے جیسا کہ ہیوم نے بڑھایا، تو اس سے روحانی ایغو ہی کی نفی ہو جاتی ہے اور مذہب کے اس تصور کے لیے سرے سے کوئی وجہ جواز ہی نہیں رہتی جس کو ایک اہم شارع ثابت کرنے کے یہ درپے ہیں۔ کیونکہ اگر کوئی نفس شاعرہ ہی موجود نہیں ہے یا ان کے الفاظ میں ثابت شدہ حقیقت نہیں ہے تو پھر اللہ تعالےٰ کے متعلق عقیدہ و ایمان کی کیا صورت متعین ہو گی؟ معلوم ہوتا ہے کہ غزالیؒ اپنے موقف کی خطرناکیوں سے اس حد تک آگاہ نہیں تھے۔ ان کی غرض و غایت تعلیل کے ابطال سے صرف اس قدر ہے کہ نبوت اور خوارق کے لیے گنجائش نکل آئے۔ رہی یہ بات کہ اس طرزِ فکر کے منطقی نتائج کیا ہیں تو غزالی اس میں پڑنا نہیں چاہتے۔

اسی حقیقت کو یوں بھی ادا کر سکتے ہیں کہ یہاں دو بالکل ہی مختلف قسم کے تقاضوں کا سامنا ہے۔ اگر فکر و دانش کی جولانگا

فکر و تجربہ کی وہ شاخ ہے جسے طبیعیات کہتے ہیں تو لامحالہ جب وہ مفروضہ پر آئندہ نتائج کی بنیاد رکھی جائے گی۔ وہ یہی ہے کہ علل واسباب کا یہ سارا کارخانہ برحق ہے۔ آگ جب سے آتشکدۂ عالم میں موجود ہے، تپش و حرارت سے متصف رہی ہے۔ اور ہمیشہ اپنے فطری صفات سے متصف رہے گی۔ پانی کبھی بھی نمی اور رطوبت سے خالی نہیں رہا۔ اور آئندہ بھی تغیر زمان کا کوئی کرشمہ اس کی نمی کو یبوست سے بدل دینے پر قادر نہیں۔ ہر صبح آفتاب اپنی مقررہ چال کے ساتھ طلوع ہوگا۔ ستارے چمکیں گے اور کائنات کا ذرہ ذرہ ان افعال کو بہرحال انجام دے گا جو ان کے سپرد ہیں۔ اور ان سے وہی نتائج برآمد ہوں گے جو ان کو متلزم ہیں۔ تمام تجربات، تمدن و تہذیب کا ارتقاء، علوم و فنون کی ساری گہماگہمی اور رونق علل واسباب ہی کی رہین منت ہیں۔ اور اسی یقین و اذعان کے ساتھ وابستہ ہیں کہ کائنات کی ہر ہر شی یا ظہور فطری خصوصیات سے متصف ہے اور کسی حال میں بھی ان سے دست بردار ہونے والی نہیں۔ اور اگر طبیعیات کو چھوڑ کر غور و فکر کا ہدف مذہب اور اس کے لطائف ہیں اور روحانیت کی اعلیٰ اور بنیادی اقدار ہیں تو یہاں مادیت کی اس قطعی اساس سے کام نہیں چلتا۔ مثلاً ارادہ ہی کو لو جو تمام اخلاقیات کی روح اور جان ہے۔ اور تکلیفات دینیہ کی اصل جڑ ہے۔ یہ اس وقت تک آزاد نہیں مانا جاسکتا جب تک مادی قیود اور علل واسباب کی جکڑ بندیوں سے علٰحدہ اس کا اپنا وجود نہ ہو۔ جب تک اس کی کارفرمائیوں کا میدان غیر محدود نہ ہو۔ اور جب تک اس کی تگ و تاز پر کوئی داخلی یا خارجی پابندی عائد نہ کی جائے۔ اسی طرح اگر تعلیل کا یہ کارخانہ مکمل ہے اور ارتقائے حیات کا پورا تسلسل اپنے دامن میں علت و معلول کی تمام کڑیوں کو سمیٹے ہوئے ہے تو سوال یہ ہے کہ پھر اللہ تعالیٰ کے لیے کہاں اور کس جگہ گنجائش نکالی جائے گی۔ نبوت کی مشکلات کو کیونکر حل کیا جائیگا۔ اور وحی والہام اور معجزات و خوارق کی عقیدوں کو کس طرح سلجھانا ممکن ہوگا۔

یہ تو بہرحال طے ہے کہ انسان کو ان دونوں تقاضوں سے نمٹنا ہے یعنی علوم و فنون میں ترقی بھی کرنا ہے اور اخلاق و دین کی اعلیٰ قدروں سے بہرہ مند بھی ہونا ہے۔ لہٰذا اس کے سوا چارہ نہیں کہ ایک طرف تو نظام عالم کی عملی واستواری کو تسلیم کیا جائے، اور دوسری طرف اس میں اتنی لچک بھی رہنے دی جائے کہ جس سے زندگی کی اعلیٰ اقدار کا اثبات دشوار نہ ہو۔ ظاہر ہے کہ یہ حل مفاہمانہ ہے دوٹوک اور فیصلہ کن نہیں۔ اور یہ نتیجہ ہے اس مجبوری کا کہ اس دور کا انسان جہاں سائنسی تجربات سے لیس ہے، علوم ظاہری میں ترقی یافتہ ہے، اور اس حد تک جسور ہے کہ حریم فلک سے گستاخیاں کرے۔ وہاں نفس کی نیرنگیوں سے محض نابلد ہے۔ نفسیات کے معنی محض ادھوری کوشش کے ہیں۔ ہمارے نزدیک گذشتہ پچاس ساٹھ سال میں انسان نے اس فن میں صرف اتنی ترقی کی ہے کہ اس کے دروازوں پر دستک دے سکا۔ اس دستک کا کیا جواب آیا، اس کا ابھی انتظار ہے۔ باطن کے متعدد مرحلے ہیں جن کو ابھی حوصلہ مندی اور علوم و فنون کی روشنی میں طے کرنا ہے۔ اور نفس کی پہنائیوں کو دریافت کرنے کے سلسلے میں ابھی بہت سے مقامات ہیں جن کو عبور کرنا ہے۔ جب یہ سب کچھ ہوچکے گا، علم و عرفان کے ان سوتوں کی طرف ہم بڑھ سکیں گے۔ جن کی غزالی نے نشاندہی کی ہے۔

پروفیسر رشید احمد

شاہ ولی اللہ کے سیاسی افکار

(۲)

عمالِ حکومت

بادشاہ کے فرائض کی ایک طویل فہرست بیان کرنے کے باوجود شاہ صاحب کو اس امر کا احساس تھا کہ اتنے بہت سے کام کا انجام دینا ایک شخص کے بس کا روگ نہیں ہے لہٰذا وہ تجویز پیش کرتے ہیں کہ سلطانی فرائض کی بجا آوری میں مدد دینے کے لیے چند افراد کا ایک گروہ ہونا چاہیئے جن میں سے ایک ایک شخص ایک ایک خدمت کی نگرانی اور انجام دہی پر مامور کیا جائے۔ اس طرح شاہ صاحب کابینہ کے قیام اور عہدوں کی تقسیم کی نشاندہی کرتے ہیں۔ وہ ان وزراء کی شرائط و فرائض دونوں سے تفصیلی بحث کرتے ہیں۔ انہوں نے شرائط کے سلسلہ میں مندرجہ ذیل پر خصوصی زور دیا ہے:

۱۔ وزراء دیانت دار ہوں اور اپنے فرائض مفوضہ کی انجام دہی میں کسی قسم کی خیانت کے مرتکب نہ ہوں۔

۲۔ دیانت داری کے علاوہ ان میں کاروبار مملکت کے چلانے کی اہلیت پائی جاتی ہو۔ شاہ صاحب خائن اور نااہل لوگوں کو اول تو مامور کئے جانے کے حق میں نہیں اگر کسی طرح یہ لوگ وزارت کے عہدے پر فائز بھی ہو جائیں تو انہیں فی الفور برطرف کر دینے کی وہ پُرزور سفارش کرتے ہیں۔

۳۔ وزراء میں وفاداری اور خیر خواہی کے صفات بھی پائے جاتے ہوں نہ یہ کہ صرف زبانی وفاداری کا دم بھریں بلکہ اپنی کارکردگی کے ذریعہ خیر خواہی کا ثبوت دیتے رہیں۔

۴۔ ایسے شخص کو کوئی عہدہ نہ دیا جائے جسے برطرف کرنا مشکل ہو جائے۔ شاہ صاحب کے عہد میں اکثر ارکانِ دولت نے حکومت پر قبضہ جما لیا تھا اور بادشاہ ان کا دست نگر بن گیا تھا بلکہ اس کی جان و مال، عزت و آبرو ان کے رحم و کرم پر تھے۔ جسے چاہتے تخت پر بٹھاتے اور جب بھی اسے اپنے مفاد کے خلاف سمجھتے تخت سے تختہ پر پہنچا دیتے تھے۔ اسی سے متاثر ہو کر وہ صاحب اقتدار لوگوں کو وزارت میں شامل نہ کرنے کا مشورہ دیتے ہیں۔ اسی ضمن میں وہ شاہی خاندان سے تعلق رکھنے والے پر بھی وزارت کے دروازے

بند کر دیتے ہیں کیونکہ ایسے لوگ فتنہ و فساد کا باعث بنتے ہیں۔

تنخواہ

شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ ارکینِ حکومت جب تک ملکی خدمات میں مصروف رہیں حکومت کو ان کی ضروریات کا کفیل ہونا چاہیئے۔ اس سلسلے میں وہ حضرت ابوبکرؓ کے طرزِ عمل سے استدلال کرتے ہیں کہ خلیفہ ہونے کے بعد انہوں نے بیت المال سے وظیفہ لیا۔ وہ غالباً بجائے تنخواہ کے جاگیر دیئے جانے کے طریقے کے مخالف ہیں جس کا ان کے زمانے میں عام طور پر دستور تھا۔ اور جس کی وجہ سے مغل حکومت کو زوال آگیا۔ وہ تنخواہ کے علاوہ حسنِ کارکردگی پر انعام دینے کی سفارش بھی کرتے ہیں۔ اور خیانت اور ادائیگی فرض میں سستی برتنے والوں کے وظائف میں کمی کرنے کی بھی تجویز پیش کرتے ہیں اور سنگین معاملات میں ان کے مراتب گھٹا دینے کا بھی مشورہ دیتے ہیں۔

اہم عہدیدار

شاہ صاحب کا کہنا ہے کہ عہدیداروں کی تعداد ضرورت کے مطابق ہونی چاہیئے۔ نہ تو ضرورت سے زیادہ کارکن بھرتی کر لینا مناسب ہے اور نہ ہی کم عملہ سے کام چلانا مفید ہے۔ پہلی صورت اقتصادی بدحالی کا باعث ہوگی اور دوسری کا کارکردگی پر بُرا اثر پڑے گا۔ وہ دو چھوٹے چھوٹے اور غیر اہم محکمے ایک ہی شخص کے سپرد کر دیئے جانے میں مضائقہ نہیں سمجھتے اور اس طرح ایک اہم محکمہ کو دو یا زیادہ عہدیداروں کو دیئے جانے پر بھی مہر جواز ثبت کرتے ہیں۔ تاہم انہوں نے حجۃ اللہ البالغہ میں پانچ ایسے عہدے گنوائے ہیں جن کے بغیر حکومت کا کام چلنا ممکن نہیں۔ وہ یہ ہیں:

قاضی: فصلِ خصومات کے لیے ایک قاضی کا ہونا لازمی ہے۔ قاضی کو مندرجہ ذیل اوصاف کا حامل دیکھنا چاہیئے ہیں:

۱۔ مرد ہو۔ عورتوں کو اس ذمہ دار عہدے پر فائز کرنا وہ روا نہیں سمجھتے۔
۲۔ آزاد ہو۔ کیونکہ غلام سے بے لاگ فیصلے کرنے کی توقع نہیں کی جاسکتی۔
۳۔ عاقل و بالغ ہو اور اپنے فرائض کی انجام دہی کی صلاحیت بھی رکھتا ہو۔ اس کے ساتھ ذکی الطبع اور معاملہ فہم ہو تاکہ جھگڑوں کی تہہ تک اس کی رسائی ممکن ہو۔ مدعی اور مدعا علیہ کی چرب بیانی سے متاثر نہ ہو۔
۴۔ حلیم و بردبار ہو۔ تاکہ فریقین کے بیانات ٹھنڈے دل سے سن کر حقائق تک پہنچ سکے۔
۵۔ محتاط ہو تاکہ بیانات سننے اور نتائج نکالنے میں غلطی نہ کرے۔

امیر الغزاۃ یا سپہ سالار: یہ بھی بہت اہم عہدہ ہے۔ اس کے فرائض میں شر پسند عناصر کی سرکوبی اور قیام امن شامل ہے۔ اس میں مندرجہ ذیل صفات کا پایا جانا ضروری ہے:

١۔ حکومت کے پاس جو سامانِ حرب موجود ہو اس کی تعداد اور طریقۂ استعمال سے پوری طرح آگاہی رکھتا ہو۔
٢۔ فوجیوں اور بہادروں کی حوصلہ افزائی کے طریقوں سے واقف ہو۔
٣۔ فوج کے تمام لوگوں کو فرداً فرداً جانتا ہو اور ہر ایک کی صلاحیتوں کا صحیح اندازہ بھی ہو۔
٤۔ لشکروں کی ترتیب و صف بندی میں ماہر ہو اور جنگ کے جدید طریقوں کو جانتا ہو۔
٥۔ محکمۂ جاسوسی کی تنظیم کرسکتا ہو تاکہ ہر لمحہ کی خبریں اس تک پہنچتی رہیں۔
٦۔ دشمنوں کی خفیہ تدابیر کا اندازہ لگا سکے تاکہ ان کی چالوں کی پہلے ہی سے کاٹ کر سکے۔
٧۔ لشکر میں نظم و ضبط قائم رکھنے کی صلاحیت رکھتا ہو۔

سائس المدینہ: مملکت کے نظم و نسق کا قیام اس کے فرائض میں داخل ہیں۔ شاہ صاحب کے نزدیک اس عہدہ پر فائز ہونے کی شرطیں یہ ہیں:

١۔ انتظامی امور کا تجربہ اور صلاحیت رکھتا ہو۔
٢۔ اس بات سے واقف ہو کہ کون کون سی باتیں فتنہ و فساد کا موجب بنتی ہیں۔ اور کن کن طریقوں سے معاشرہ کی اصلاح ہو سکتی ہے۔
٣۔ قانون اور اصول کا سخت پابند ہو۔
٤۔ حلیم، بردبار اور سنجیدہ ہو۔ ناپسندیدہ بات سُن کر اس سے درگزر کرنے کی قدرت رکھتا ہو۔

شاہ ولی اللہ مملکت کی ہر ہر وحدت پر بھی ایک ایک نقیب یا سردار مقرر کرنے کی سفارش کرتے ہیں اور یہ تمام نقیب سائس المدینہ کی ماتحتی میں ہوں گے اور ملکی انتظام میں اس کا ہاتھ بٹائیں گے۔ وہ ہر ہر قبیلہ کے لیے ایک ایک نقیب کا تقرر بھی مناسب سمجھتے ہیں اور اس کے بھی اوصافِ ضروریہ گنوانے میں انہوں نے کوتاہی نہیں کی وہ یہ ہیں کہ ــــ قبیلہ کے بچے بچے سے واقفیت رکھتا ہو۔ ہر ایک کے ظاہر و باطن سے بقدر امکانِ بشری باخبر ہو تاکہ ایک طرف مفسد افراد کے عزائم سے بے خبر نہ رہے اور دوسری طرف سائس المدینہ یا سلطان سے کسی اہلیت رکھنے والے کی سفارش کر سکے۔ اور حسب ضرورت و مصلحت ان کے حالات سے آگاہ کرتا رہے۔

عامل: یہ محکمۂ مال کا سربراہ ہو۔ جو محصول عائد کرے اور اسے وصول کرے۔ اس عہدیدار کے لیے مندرجہ صفات ضروری ہیں:

١۔ مالی امور کا خاصا تجربہ رکھتا ہو۔
٢۔ اثر و رسوخ کا مالک ہو تاکہ اپنے فرائض آسانی سے انجام دے سکے۔
٣۔ تدبیر اور حسن سلوک کی خوبیاں بھی اس میں پائی جاتی ہوں۔

۴۔ عادل ہو تاکہ محصلہ آمدنی میں سے مستحقین کو ان کے استحقاق کے مطابق رقم تقسیم کر سکے۔
وکیل مطلق: اس کا کام صرف یہ ہو کہ بادشاہ اور شاہی خاندان کے افراد کی ذاتی ضروریات کی طرف توجہ دے
شاہ صاحب کہتے ہیں کہ فرض شناس بادشاہ کو ملکی مہمات سے اتنی فرصت کہاں ملتی ہے کہ ذاتی ضروریات کی طرف
توجہ دے سکے اس لیے اس کے مفاد کی نگرانی کے لیے ایک عہدیدار کے تقرر کی وہ سفارش کرتے ہیں۔ اس کی صفات میں
دیانتداری اور خیر خواہی کو ضروری بتلاتے ہیں۔

اپنی دوسری تصنیف البدور البازغہ میں وہ مزید دو عہدوں کی نشاندہی فرماتے ہیں اور وہ یہ ہیں:
شیخ الاسلام: اس کا فرض خصوصی یہ ہے کہ امور شرعیہ کی نگرانی کرے اور دینی شعائر کی ترویج کے لیے کوشاں
رہے۔ لوگوں میں مذہبی جذبہ پیدا کرے اور اسے بیدار رکھے۔ ایسے شخص کے لیے دینی علوم کی معلومات ضروری ہیں۔
اور اس کو خود بھی دینی احکامات پر عامل ہونا چاہیئے حتیٰ کہ وہ مذہب کی جیتی جاگتی تصویر ہو۔
ناظم التعلیم: دینی علوم کے علاوہ دنیاوی علوم کی ترویج کی ذمہ داری شاہ صاحب اس کو سونپتے ہیں۔ ان علوم
میں وہ طب، شعر، نجوم، تاریخ، حساب اور انشا کو ضروری خیال کرتے ہیں۔

آج دو صدیوں کے گزرنے کے بعد بھی شاہ صاحب کے یہ افکار ہمارے سیاسی معاملات میں رہنمائی کر سکتے
ہیں اور وکیل مطلق کے سوا اس دور جدید میں بھی ان کے بتلائے ہوئے کسی عہدے کی اہمیت میں کمی واقع نہیں ہوئی۔

شوریٰ

شاہ صاحب مشورہ کی اہمیت سے واقف ہیں اور وہ بادشاہ کو مشورہ کرنے کی شدید تاکید کرتے ہیں۔ بالخصوص
کسی ملک پر فوج کشی کرنے سے پہلے یا کسی سرکش کو سزا دینے سے قبل وہ بادشاہ کا ارکانِ شوریٰ سے اس معاملے میں
تبادلہ خیالات کرنا بے حد ضروری سمجھتے ہیں۔ اس طرح وہ بڑی حد تک سلاطین کی مطلق العنانی پر قدغن بٹھا دیتے
ہیں، اگرچہ وہ اس امر کی وضاحت تو نہیں کرتے کہ مجلس شوریٰ کے اراکین کون لوگ ہوں شاید وہ اس چیز کو بادشاہ کی
اصابت رائے پر چھوڑ دینا چاہتے ہیں۔ لیکن وہ عورتوں اور شاہی خاندان کے لوگوں سے مشورہ کرنے کے
مخالف ہیں۔ کیونکہ یہی دو گروہ سلطنت مغلیہ کی تباہی کا باعث بنے تھے۔ اور یہ تمام چیزیں شاہ ولی اللہ کی آنکھوں
دیکھی تھیں۔ شاہ صاحب سلطان کو اراکینِ شوریٰ کے مشوروں کے خلاف کرنے کا حق بھی دیتے ہیں جسے ہم دورِ جدید کی
اصطلاح میں حق تنسیخ (Veto Power) کہہ سکتے ہیں۔ اس سلسلے میں وہ حضرت ابوبکرؓ کے طرز
سے استدلال کرتے ہیں۔

معاشیات

شاہ ولی اللہ کے سیاسی افکار میں معاشیات کو خاص اہمیت حاصل ہے اور یہ کہنا مبالغہ نہ ہوگا کہ ان سے

کسی اور مفکر نے اس کی طرف کما حقہ توجہ نہیں دی۔ شاہ صاحب کا انتقال کارل مارکس کی ولادت سے ۶۰ سال پہلے ہی ہو چکا تھا۔ اس کے باوجود شاہ صاحب معاشی عدم توازن سے جس منطقیانہ انداز سے بحث کرتے ہیں حقیقت یہ ہے کہ مارکس سے بھی بن نہ پڑی۔ مولانا عبید اللہ سندھی شاہ صاحب کے معاشی نظریات کے متعلق فرماتے ہیں:

"گو حیوانی زندگی کے لیے اقتصادی ضروریات ضروری مانی جاتی ہیں لیکن انسانیت کے ساتھ اقتصادیات کا جو تعلق ہے اس پر کسی نے توجہ نہیں کی۔ اس کی وجہ سے ہماری سیاست کھوکھلی ہو گئی۔ ہمارے بڑے بڑے عقلمند اور زیادہ با اخلاق صوفیا سب کے سب اجتماعی سیاست سے دور رہنا اپنا کمال سمجھتے رہے۔ اور یہی تصوف کی کتابوں کی سب سے بڑی کوتاہی تھی کہ ان کے مدون کرنے والوں نے انسانی اخلاق اور اقتصادیات کا باہمی رشتہ اور ایک دوسرے سے متاثر ہونے کی اہمیت کو نہیں سمجھا۔ اس کے برعکس شاہ صاحب نے زندگی کی اس حقیقت کو اس کی صحیح شکل میں پہچانا اور بار بار اپنی کتابوں میں اس کی طرف توجہ دلائی"

شاہ صاحب نے دولت کے فوائد و نقصانات کے پہلوؤں کو اجاگر کیا۔ آپ کا خیال ہے کہ دولت محمود و مذموم دونوں طرح کی خصوصیات کی حامل ہے۔ ایک طرف اس کے ذریعہ سے انسان میں کریمانہ اخلاق نشوونما پاتے ہیں اور دولت ہی انسان کو بے کسی کی زندگی سے مصئون و مامون رکھتی ہے۔ طمانیت قلب کے حصول کا اس سے بہتر کوئی اور ذریعہ نہیں ہے۔ لیکن دوسری طرف یہی دولت افراد میں بغض و حسد کا بیج بھی بوتی ہے، لوگوں کو ایک دوسرے پر لوٹ مار کرنے پر آمادہ کرتی ہے، آخرت سے بالکل غافل کر دیتی ہے اور اس کے علاوہ ظلم و ستم کے دروازے بھی کھول دیتی ہے اس لیے شاہ صاحب کی رائے میں ایسی عجیب و غریب شے کے استعمال میں بے حد احتیاط برتنے کی ضرورت ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ جس معاشرے پر زر پرستی کا غلبہ ہو گیا تو وہ معاشرہ تباہی کی نذر ہو جائے گا۔ وہ ساسانی اور بازنطینی حکمرانوں کے عہد کے واقعات دہراتے ہیں جب کہ معاشرہ میں دولت کو ضرورت سے زیادہ اہمیت دی گئی۔ اس کا اثر یہ ہوا کہ رامی اور رعایا دونوں فضول خرچیوں، جھوٹی ریا و نمود کا شکار ہو گئے۔ ارباب حکومت نے بڑھتے ہوئے اخراجات کو پورا کرنے کے لیے زیادہ سے زیادہ ٹیکس عائد کئے اور اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ فی الحقیقت عوام کالانعام بن کر رہ گئے۔ ایک طرف کاشتکار طبقے نے محصولات کے نیچے دب کر دم توڑ دیا اور دوسری طرف صنعت و حرفت پر تباہی آ گئی۔

شاہ حکومت کے زوال کے دو سبب بتلاتے ہیں۔ ایک تو یہ کہ شاہی خزانہ کی رقم سے مفت خوروں کی شکم پری کی جائے۔ لوگ خواہ مخواہ سپاہی بن کر پنشن کی رقمیں وصول کریں یا علما کا لبادہ اوڑھ کر جاگیریں حاصل کریں یا محض شاعر ہونے کی بنا پر بھاری بھاری صلہ وصول کریں۔ جس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ رفتہ رفتہ ان حرام خوروں کی تعداد بڑھتی جاتی ہے

حتیٰ کہ وہ خود ایک دوسرے کے لیے مصیبت کا باعث بن جاتے ہیں۔ اور سقوطِ حکومت کا جو سرا سبب وہ بھاری ٹیکسوں کو قرار دیتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ ور لوگ ٹیکس ادا تو کر دیتے ہیں لیکن خود تباہ ہو جاتے ہیں اور جن کے مزاج میں درشتی ہوتی ہے وہ بغاوت پر آمادہ ہو جاتے ہیں۔ دونوں صورتوں میں معاشرہ کی تباہی یقینی ہوتی ہے۔ اور حکومتیں زوال پذیر ہو جاتی ہیں۔ شاہ صاحب واضح الفاظ میں آگاہ فرماتے ہیں کہ شہروں کی آبادی کا انحصار کم ٹیکس پر ہے۔

کامل معاشرہ

شاہ صاحب سیاسی افکار میں معاشیات کے ساتھ اخلاقیات کو بھی مساوی اہمیت دیتے ہیں۔ ان کا دعویٰ ہے کہ جو اجتماع کردار کے لحاظ سے بلند ہوگا وہی عمدہ حکمران پیدا کر سکتا ہے اور پھر لائق اور با اخلاق فرمانروا ہی معاشرے کی اخلاقی اصلاح کر سکتا ہے۔ اس طرح وہ درستگی اخلاق کے لیے حکومت کو اور اصلاحِ حکومت کے لیے عمدگی اخلاق کو ضروری سمجھتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ وہ معاشرے کے تمام ارتقائی منازل میں اخلاق کی بلندی اور کردار کی پختگی پر بہت زور دیتے ہیں۔ ان کے نزدیک حکومت کا اہم ترین فریضہ یہ ہے کہ افراد کے کردار کی اصلاح اور درستگی کی طرف توجہ دے۔ ان کا کہنا ہے کہ بہترین معاشرہ وہ ہے جن کے سارے افراد میں مندرجہ ذیل چار فضائل پائے جاتے ہوں:

۱۔ طہارت۔ جس میں جسمانی، قلبی اور روحانی تمام طہارتیں شامل ہیں۔ نفس کا انشراح، سرور اور انبساط طہارت کے فوائد ہیں۔

۲۔ خضوع۔ شاہ صاحب خضوع سے مراد یہ لیتے ہیں کہ خداوندتعالیٰ کی عظمت و کبریائی پر اس طرح غور و خوض کیا جائے کہ اپنی بے کسی و عاجزی کا یقین ہو جائے اور نیاز مندی کا جذبہ بیدار ہو۔

۳۔ سماحت۔ شاہ صاحب کے نزدیک سماحت تمام اخلاقِ فاضلہ کو احاطہ کئے ہوئے ہے۔ اس کی حدود میں عفت، جدوجہد، صبر و عفو، سخاوت، قناعت اور تقویٰ سب ہی کچھ آ جاتے ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ سماحت ہی کے ذریعہ انسان تمام رذائل مثلاً شہوت، انتقام، بخل و حرص وغیرہ سے محفوظ رہ سکتا ہے۔

۴۔ عدالت۔ شاہ صاحب عدالت کو ادب، کفایت، حریت، سیاست و معاشرت کی جڑ بتلاتے ہیں۔

جس معاشرہ کے افراد میں مندرجہ بالا چار صفات جمع ہو جائیں وہ کامل ترین معاشرہ ہے۔ جسے ولی اللہ "ملۃ قصویٰ" کا نام دیتے ہیں۔ ان کا کہنا یہ بھی ہے کہ ایسے معاشرے کے قوانین نہایت جامع ہوں جن میں اس قدر لچک ہو کہ وہ بدلتے ہوئے حالات کا ساتھ دے سکیں۔ اور یہ قوانین بلا تفریق مذہب و ملت تمام افراد کے لیے واجب الاتباع ہوں۔ تحصیل علوم اور خصوصاً علوم دینیہ کا معقول انتظام ہو اور ہر شخص کو اس کی انفرادی صلاحیت

کے مطابق تعلیم دی جائے۔ ملت قصوی میں مجرموں کو سزا دینے پر اکتفا نہ کی جائے بلکہ جرائم کے اسباب وعلل کی اس طرح تحقیقات کی جائے جس سے ان جرائم کے اعادہ کا امکان ہی باقی نہ رہے۔ اور تمام افراد کے تقاضے فرداً فرداً پورے کئے جائیں اور اس بات کی احتیاط کی جائے کہ ایک آدمی بھی ایسا نہ بچ رہے جس کا تقاضا تشنۂ تکمیل ہو۔

شاہ صاحب کو اس امر کا احساس تھا کہ ان کا یہ پیش کردہ تصور ناممکن الحصول ہے اور ایسے معاشرے کا وجود میں آنا رہتی دنیا تک ممکن نہیں چنانچہ وہ خود ہی ان اسباب سے بحث کرتے ہیں جو ایسے معاشرہ کو ناممکن بنائے ہوئے ہیں:

پہلا سبب یہ ہے کہ اس نصب العین کے حصول کے لیے ایسے کارکنوں کی ضرورت ہے جو فوق البشری قویٰ کے مالک ہوں اور ایسے مقام پر فائز ہوں جہاں پہنچ کر خالق و مخلوق کے درمیانی پردے اُٹھ جاتے ہیں۔ وہ خود ہی کہتے ہیں کہ ایسے افراد کی دستیابی عقلاً محال ہے اس کامل معاشرہ کی راہ میں یہ سب سے بڑی رکاوٹ ہے۔

دوسری رکاوٹ یہ ہے کہ ایسے معاشرہ کے وجود میں آنے کے لیے ایک ایسا مفکر لابدی ہے جو انسانی نفسیات کے علاوہ جملہ علوم پر عبور رکھتا ہو۔ تاکہ وہ معاشرے کے رسوم ورواج کے حسن و قبح کے متعلق فیصلہ دے سکے اور ظاہر ہے کہ اس قسم کا انسان نہ ہوا ہے اور نہ کبھی ہوگا۔

تیسری دقت یہ ہے کہ معاشرے کے تمام افراد میں کم از کم اتنی صلاحیت کا ہونا ضروری ہے کہ وہ مصلحین وحکماء کے اقوال پر نہ صرف عمل کر سکیں بلکہ ان کے احکامات ونصائح کی غرض وغایت نیز ان کے اسرار ورموز تک پہنچ سکیں اور یہ بدیہی بات ہے کہ اس قسم کے افراد حیطۂ تخیل میں بھی نہیں آسکتے۔

خلافت

جب معاشرہ تیسری منزل سے بڑھ کر چوتھی منزل میں داخل ہوتا ہے تو ایک بین الاقوامی حکومت جسے شاہ صاحب خلافت کے لفظ سے تعبیر کرتے ہیں معرض وجود میں آجاتی ہے۔ تیسرے مرحلے میں بہت سی سیاسی وحدتیں پیدا ہوجاتی ہیں جن کا آپس میں برسر پیکار رہنا بھی یقینی امر ہے کیونکہ محصولات کے ذریعہ سلاطین مال فراہم کر لیتے ہیں۔ جس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ جنگ جو اور نبرد آزما لوگ بادشاہ کے گرد جمع ہوجاتے ہیں۔ پھر اختلافات طبع کے باعث لامحالہ باہمی ظلم وتعدی کا آغاز ہوجاتا ہے۔ ایک دوسرے کے مال پر حریصانہ نظر جا لیتا ہے جس سے جنگ وجدال کا دروازہ کھل جاتا ہے امن وامان ختم اور شہر تباہ وبرباد ہوجاتے ہیں۔ اس لیے ان سیاسی وحدتوں میں قیام امن کی خاطر ایک بالادست طاقت کی ضرورت ہے جسے ہم خلافت کہہ سکتے ہیں۔

خلیفہ

شاہ صاحب کے نزدیک خلیفہ ایسے حاکم اعلیٰ کو کہتے ہیں جس کے قبضے میں اتنا زبردست لشکر اور سامان ہو کہ

کسی کے لیے اس کا مغلوب کرنا ممکن نہ ہو جب تک کہ مدتوں تک منظم طور سے انقلاب لانے کی کوشش نہ کی جائے۔
ان کا کہنا ہے کہ خلیفہ کی ذات نعمت ہے جب ملک کا بہتر انتظام ہونے لگے اور جبار و قہار طاقتیں اس کے سامنے جھک جائیں، شہروں کے سلاطین اس کے مطیع و فرمانبردار ہو جائیں تو نعمت مکمل ہو جاتی ہے۔ تمام شہروں کے باشندے سکون و اطمینان کی زندگی بسر کرنے لگتے ہیں۔

وہ خلیفہ کی ضرورت پر بھی روشنی ڈالتے ہیں ان کی رائے میں مسلمانوں کی جماعت کے لیے ایک خلیفہ کا ہونا بعید ضروری ہے کیونکہ اجتماعی زندگی کے مصالح خلیفہ کے بغیر پایۂ تکمیل تک نہیں پہنچتے۔ یہ مصالح بے شمار ہیں لیکن ان کی بڑی بڑی قسمیں دو ہیں۔ ان میں سے ایک وہ جن کا مرجع اور مآل سیاستِ مدینیہ ہے۔ مثلاً دشمنوں کے جارحانہ حملوں کی روک تھام، ان کے لشکروں کو مغلوب کرنا، مظلوموں کی دادرسی اور ظالموں کے ظلم سے ان کو بچانا اور مقدمات کا عدل و انصاف کے ساتھ فیصلہ کرنا وغیرہ۔ دوسری قسم کے مصالح وہ ہیں جن کا تعلق شریعت غرا سے ہے جن کو شاہ صاحب مصالح ملیہ کا نام دیتے ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ دینِ حق کا غلبہ اور اعلائے کلمۃ الحق خلیفہ کی عدم موجودگی میں متصور نہیں ہو سکتا جو ایسے لوگوں کو سزا دے جو ملت کی حدود سے تجاوز کرتے ہیں یا ایسے افعال کے مرتکب ہوتے ہیں جن کو ملت بیضا نے صریحاً حرام اور ممنوع قرار دیا یا جو شرعی فرائض کے تارک ہیں۔

خلیفہ کے اوصاف

شاہ صاحب خلیفہ کے اوصاف تقریباً وہی بیان فرماتے ہیں جو ماوردی نے سات سو سال پہلے بتلائے تھے۔ ان کے نزدیک بھی خلیفہ کا عاقل، بالغ اور آزاد ہونا ضروری ہے وہ اپنے پیشرو کی طرح عورتوں پر اس اعلیٰ عہدے کا دروازہ بند کر دیتے ہیں اور اس کا ثبوت رسول اللہ صلعم کی اس حدیث سے دیتے ہیں کہ "جس قوم نے اختیاراتِ حکومت ایک عورت کے سپرد کر دیئے ہیں وہ کبھی فلاح نہیں پائے گی۔" ان کے علاوہ شاہ صاحب کے نزدیک خلیفہ کا بہادر اور صائب الرائے ہونا بھی ضروری ہے۔ وہ شنوائی، بینائی اور نطق کی نعمتوں سے کسی خلیفہ کو محروم نہیں دیکھنا چاہتے۔ عمدہ شہرت کا مالک ہونا بھی ان کے نزدیک خلافت کے لیے ایک شرط ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ لوگوں کو عام طور پر معلوم ہو کہ خلیفہ سیاسی اختیارات کو عمل میں لانے کے سلسلے میں حق کی پیروی کو تمام چیزوں پر مقدم سمجھتا ہے اور کبھی باطل کی طرف نہیں جھکتا۔ ان کے علاوہ خلیفہ کافی مال و دولت اور لشکر و سپاہ کا مالک ہو۔ جدال و قتال، مصالحت و مسالمت کے موقعوں سے خوب اچھی طرح واقف ہو۔ مصالح ملیہ کی انجام دہی میں مزید تین شرطیں درکار ہیں اول اسلام دوم علم اور سوم عدالت۔

ابتدا ہی سے یہ مسئلہ موضوع بحث بنا رہا کہ خلیفہ کا قرشی النسب ہونا ضروری ہے یا نہیں۔ اس سلسلے میں اسلامی مفکرین مختلف الخیال ہیں۔ حتیٰ کہ ابتداءً صحابہ بھی کسی ایک رائے پر متفق نہ تھے۔ شاہ صاحب نے

اس موقع پر بھی جامعیت اور تطبیق کا مظاہرہ کیا اور ایسا فیصلہ دیا جسے متضاد خیال رکھنے والے فرقوں نے بھی خندہ پیشانی کے ساتھ تسلیم کرلیا۔ آپ فرماتے ہیں کہ خلیفہ میں ایسی ذاتی وجاہت اور خاندانی شرافت ہونی چاہیئے جسے لوگ جانتے ہوں اور تسلیم بھی کرتے ہوں اور کسی کو اس کی اطاعت کرنے اور اس کا حکم ماننے میں عار محسوس نہ ہو۔ خلیفہ کے جملہ اوصاف کا ایک شخص میں مجتمع ہوجانا عام بات نہیں۔ ایسی ہستی شاذونادر ہی ظہور پذیر ہوتی ہے۔ اب اگر انتخاب خلیفہ کا دائرہ کسی ایک خاندان یا قبیلہ تک محدود کردیا جائے تو بسا اوقات اس سے مشکلات پیدا ہوں گی بہت ممکن ہے کہ اس مخصوص خاندان میں ان صفات کا کوئی بھی شخص موجود نہ ہو لیکن دوسرے قبائل اور دوسرے خاندانوں میں ایسا شخص مل سکتا ہو تو شاہ صاحب سوال کرتے ہیں کہ کیا ایسی صورت میں مسند خلافت پر کوئی بھی متمکن نہ ہوگا اور یہ مسند خالی پڑی رہے گی؟ ولی اللہ خلافت کو قریش تک تو کیا وہ اہل عرب تک ہیں محدود کرنے کے حامی نہیں ہیں۔ وہ فرماتے ہیں" جس طرح ہم قریش میں کسی خاندان کا امتیاز نہیں مانتے اسی طرح ہم اسلامی ملت میں عربوں کی انفرادیت کے قائل نہیں۔ ان کی قومی برتری یا شخصی بالادستی کو بالکل تسلیم نہیں کرتے۔" حتیٰ کہ ان کو امیر معاویہ کی فتوحات اور سلطان محمود کی کشورکشائیوں میں کوئی فرق محسوس نہیں ہوتا۔

خلیفہ کی ان صفات کی اہمیت کا اظہار کرتے ہوئے شاہ صاحب رقمطراز ہیں "ان شرائط کے بغیر کسی کو بھی خلافت کبریٰ یا بالفاظ دگر حکمرانی اور فرمانروائی کا حق حاصل نہیں ہے ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ جس قوم نے بھی ان شرائط کو نظرانداز کیا اس کو آخر پچھتانا پڑا اور وہ باتیں دیکھنے میں آئیں جن کو وہ ہرگز پسند نہیں کرتے تھے۔ لیکن اپنے پاؤں پر آپ کلہاڑی مارنے کے بعد اس کے لیے اس کے سوا چارۂ کار ہی کیا تھا کہ زہر کا تلخ گھونٹ پی کر خاموش رہے۔"

فرائض

شاہ صاحب خلفاء کے فرائض پر بھی سیر حاصل تبصرہ فرماتے ہیں۔ ان کے نزدیک خلیفہ کے فرائض حسب ذیل ہیں:

۱۔ شرعی حدود کا قیام ۲۔ احکام شرعیہ کا اجراء اور تنفیذ

۳۔ جنگ کرنے سے پہلے یہ غور کرنا بھی خلیفہ کا فرض ہے کہ اس جنگ کا مقصد کیا ہے اور کس کاروائی سے یہ مقصد پورا ہو سکتا ہے۔ کس وقت صلح کرلینی مناسب ہے اور کن حالات میں جنگ جاری رکھنا سودمند ہے۔

۴۔ خلیفہ کا یہ فرض بھی ہے کہ وہ اس بات کا خیال رکھے کہ کسی چھوٹے مقصد کے لیے بڑا مقصد تو نہیں فوت ہورہا ہے۔ وہ مثال کے طور پر بھاری ٹیکس عائد کرنے سے جو معمولی فائدے حاصل ہوتے ہیں ان پر مصالح اُمت کو قربان کرنے کی اجازت نہیں دیتے۔

۵۔ خلیفہ کا یہ اہم فریضہ ہے کہ وہ لوگوں کو مانوس کرے، ہر ایک کی حیثیت پہچانے، سرداران قوم اور عقلاء

کی قدرافزائی کرے اور انہیں ترغیب و ترہیب کے ذریعہ دشمنوں کے مقابلہ پر آمادہ کرے۔

انتخاب

ولی اللہ اپنی مشہور کتاب فیوض الحرمین میں حکومت کو خلافت ظاہرہ کا نام دیتے ہیں اور حکومت پیدا کرنے والی جماعت کو خلافت باطنہ کے نام سے یاد کرتے ہیں گویا کہ گورنمنٹ ان کے نزدیک خلافت ظاہرہ ہے اور پولٹیکل پارٹی جو ارکانِ حکومت کو چنتی ہے وہ خلافت باطنہ ہے۔

شاہ صاحب کے نزدیک خلیفہ کے انتخاب کی چار صورتیں ہیں:

۱۔ قوم کے اربابِ حل و عقد (جن میں امراء، علماء اور فوجی افسر شامل ہیں بشرطیکہ ان کی اسلام اور مسلمانوں کے لیے خیر خواہی مسلّم ہو) متفقہ طور پر کسی کو خلافت کے لیے چن لیں اور اس کی بیعت کر لیں۔ اس کی مثال حضرت ابوبکرؓ کا انتخاب ہے۔

۲۔ دوسری صورت یہ ہے کہ مسلمانوں کا سابق خلیفہ اس دار فانی سے رخصت ہوتے وقت کسی کو خلیفہ مقرر کرنے کی وصیت کرے اس کی مثال حضرت عمرؓ کی نامزدگی ہے۔

۳۔ انتخاب خلیفہ کا ایک اور طریقہ شوریٰ ہے کہ چند سربرآوردہ اشخاص اربابِ حل و عقد سے (جن کی تفصیل ۱ کے تحت بیان کی گئی ہے) مشورہ کر کے کسی کو خلافت کے لیے نامزد کر دیں۔ اس قبیل کی خلافت حضرت عثمان کی تھی۔ علوی انتخاب کو بھی شاہ صاحب اسی نوعیت کا سمجھتے ہیں۔

۴۔ کوئی ایسا شخص جو شروطِ خلافت کا جامع ہو اپنی قوتِ بازو سے مسلمانوں پر تسلط جما لے اس کی مثال اگرچہ شاہ صاحب نے نہیں دی صرف یہ لکھ کر آگے بڑھ گئے ہیں کہ "خلافت نبوت کے بعد تاریخ میں اس کی مثالیں جستہ جستہ ملتی ہیں۔" غالباً ان کے ذہن میں امیر معاویہ کی خلافت تھی۔ یہ نظریہ فارابی کے "مدینۃ التغلب" سے بہت مماثلت رکھتا ہے۔ لیکن شاہ ولی اللہ فارابی کی طرح ہر طاقتور کو کمزوروں پر غلبہ حاصل کرنے کی کھلی چھٹی نہیں دینا چاہتے البتہ وہ مستحقِ خلافت اور شرائطِ خلافت کے حامل افراد کو اس بات کی اجازت دیتے ہیں کہ زمامِ حکومت اپنے ہاتھ میں لے لیں تاکہ اُمّت کا اتحاد خطرے میں نہ پڑنے پائے۔

خلیفہ کی اطاعت

ولی اللہ اس امر میں ابن خلدون سے متفق ہیں کہ خلیفہ نائب الرسول ہوتا ہے اور اس کی حیثیت خلیفۃ اللہ کی نہیں ہوتی۔ وہ فرماتے ہیں کہ امام المسلمین یا خلیفۃ المسلمین رسولِ کریم صلعم ہی کا نائب ہوتا ہے وہ آپ کے احکام کے اجراء اور تنفیذ کا ذریعہ ہے اس لیے خلیفہ کی اطاعت رسول اللہ صلعم کی اطاعت ہے اور اس کی نافرمانی آپ کی نافرمانی کے مترادف ہے۔ اس سلسلے میں وہ متعدد احادیث پیش کرتے ہیں مثلاً یہ کہ جس نے امیر کی اطاعت کی اس نے میری اطاعت کی اور جس

نے امیر کی نافرمانی کی اس نے گویا میری نافرمانی کی۔"

وہ احادیث کی روشنی میں ایک ہی صورت بتلاتے ہیں جب کہ امیر کی نافرمانی جائز بلکہ واجب ہو جاتی ہے وہ یہ کہ خلیفۃ اللہ تعالیٰ کے احکام کے خلاف حکم دے۔ اس وقت عامۃ المسلمین پر فرض ہو جاتا ہے کہ وہ خلیفہ کے احکامات کو پس پشت ڈال دیں۔

شاہ صاحب کا خیال ہے کہ اگر کوئی ایسا شخص مسندِ خلافت پر متمکن ہو جائے جس میں شرائطِ خلافت معدوم ہوں تو اس وقت بھی اس کی اطاعت سے روگردانی نہیں کرنی چاہیئے۔ کیونکہ اس کو خلافت سے برطرف کرنے کی صرف ایک ہی صورت ہے وہ جنگ وجدال ہے۔ ایسی صورت میں اُمتِ مسلمہ کو بڑی مصیبتوں کا سامنا کرنا پڑتا ہے اس لیے مصالح پر مفاسد غالب آجائیں گے لیکن جب وہ خلیفہ دینی عقائد میں سے کسی عقیدہ کا انکار کر کے کفر کا مرتکب ہو تو اس وقت البتہ اس کے خلاف عَلمِ بغاوت بلند کرنا جائز ہے بلکہ ایسی حالت میں مسلمانوں پر فرض ہو جاتا ہے کہ ایسے شخص کو مسندِ خلافت سے اتار دیں کیونکہ اس وقت وہ مصلحت کلیتہً مفقود ہو جاتی ہے جس کے حصول کے لیے خلیفہ کا تقرر عمل میں آتا ہے اور چونکہ اس کو خلیفہ رہنے دینا سراسر فسادِ دین کا باعث ہوگا اس لیے اس کے خلاف جنگ جہاد فی سبیل اللہ ہے۔

غلامی

شاہ صاحب کے سیاسی افکار کے سلسلے میں غلامی کا ذکر کرنا ضروری ہے۔ آپ نے حجۃ اللہ البالغہ میں غلامی پر ایک فصل باندھی ہے جس میں غلامی کو قانونِ فطرت کے عین مطابق قرار دیا ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ:

"سب انسانوں کو ایک ہی طبیعت پر پیدا نہیں کیا گیا۔ ان میں بعض بالطبع سیادت پسند اور آقا بننے کے خواہشمند ہوتے ہیں یہ وہ اشخاص ہیں جن کو اللہ تعالےٰ نے اپنی حکمت کی بنا پر مالدار پیدا کیا ہے اور انہیں دولت و ثروت بخشی ہے۔ ساتھ ہی ان کو فہم و فراست اور سیاست کا وافر حصہ ملا ہے۔ برخلاف اس کے بعض اشخاص بالطبع پھوہڑ، غبی اور بے ہنر ہوتے ہیں چوپایوں کی طرح جدھر چاہو ہانکو اور جو حکم چاہو ان سے منوالو ان کی پیدائش ہی کا مقصد گویا غلامی کی زندگی بسر کرنا ہے۔ ظاہر ہے کہ بہتر طریقہ زندگی بسر کرنے کے لیے دونوں قسم کے اشخاص ایک دوسرے کے محتاج ہیں۔ ہر ایک کی راحت دوسرے کے ساتھ وابستہ ہے۔ اس لیے ضروری ہے کہ ان کے درمیان آقا اور غلام کا رشتہ قائم ہو ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ لیکن یہ بغیر اس کے ممکن نہیں کہ ان کا باہمی تعلق دوامی اور پائدار نوعیت کا ہو۔ جب اقوام و قبائل کی آپس میں لڑائیاں ہوتی ہیں تو مغلوب فریق کے بعض لوگ اسیرِ جنگ کی حیثیت سے غالب فریق کے قبضے میں آجاتے ہیں ان کو بھی غلام بنانے میں مالک اور مملوک دونوں کا فائدہ ہے۔"

شاہ صاحب غلامی میں معاشرہ کی فلاح و بہبود کو پنہاں دیکھتے ہیں۔ ممکن ہے کہ عصرِ جدید کے لوگ

اس تصور کو بڑھ کر ناک بھوں چڑھائیں لیکن انہیں معلوم ہونا چاہیئے کہ شاہ صاحب غلام و آقا کے حقوق میں بہت حد تک مساوات کے قائل ہیں۔ حتی کہ وہ غلاموں کو یہ حق دینا چاہتے ہیں کہ مناسب معاوضہ ادا کرکے یا بغیر معاوضہ بھی اگر وہ چاہیں آزاد ہو جائیں۔ البتہ یہ امر قابل غور ہے کہ وہ تمام اسیران جنگ جن کی اکثریت غلام بنالی جاتی ہے صرف مغلوب ہو جانے سے ان کی غباوت، پھوہڑ پن اور بے ہنری کا یقین کر لینا کہاں تک درست ہے اور یہ سمجھ لینا کہاں تک حقیقت پر مبنی ہے کہ غالب قومیں لازمی طور پر سیادت پسند، دولت و ثروت سے مالا مال ہوتی ہیں۔ عقل و فہم کی اجارہ داری ان کو حاصل ہوتی ہے۔ شاید شاہ صاحب کی نظریں منگولوں کی طرف مبذول نہیں ہوئیں، اور ان کا ذہن دہلی کے حملہ آوروں بالخصوص روہیلوں سے متاثر معلوم ہوتا ہے۔

ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیمؒ

رواقیت

روما کی سلطنت میں شاہنشاہی کے زمانے میں ایک گروہ آرام طلب تعیش پسند درباریوں اور جاگیرداروں کا تھا جو مجاہدانہ نیکیوں کے قائل اور طالب نہ تھے۔ لیکن کچھ لوگ ایسے بھی موجود تھے جن کے اندر روما کی جمہوریت کے زمانے کے فضائل اور اخلاق موجود تھے۔ جو فرض شناسی کو مسرت بلکہ جان پر بھی ترجیح دیتے تھے۔ رواقیت روما میں پیدا تو نہیں ہوئی لیکن اس کو عروج اسی قوم میں حاصل ہوا۔ اس کا امام زینو ابیقور کا ہم عصر تھا (۳۴۰-۲۶۵ ق م)۔ وہ قبرس کا ایک تاجر تھا اور غالباً سامی نسل کا تھا۔ وہ یونانی نہیں تھا لیکن اس نے ایتھنیا کو اپنی تعلیم کا مرکز بنایا۔ وہ ایشیائی مذاہب کی تعلیم سے بھی متاثر معلوم ہوتا ہے کیونکہ اس کے اندر جو نفس کشی کے عناصر ہیں، مغربی فلسفہ اور مغربی مذاہب اُن سے آشنا نہ تھے۔ رواقیت نے تکلفات اور ہوس پرستی اور جاہ طلبی کے خلاف علَم بلند کیا اور ایسے عقائد کی تعلیم دی جن کی بنا پر انسان کی سیرت استوار ہو سکے۔ نیکی کو ایک انتہائی قدر تصور کرنا اور نیکی کی خاطر نیکی کرنا اور فرض کو تمام محرکات اور شہوات سے بالاتر سمجھنا ایک بلند نصب العین تھا جو اُس زمانے میں مغرب کے عقائد اور اصولِ عمل میں نہیں ملتا تھا۔

ابیقور کی لذت پرستی اور زینو کی نیکی کی تعلیم میں ایک طرف بُعد المشرقین معلوم ہوتا ہے اور دوسری طرف مشترک عناصر بھی پائے جاتے ہیں۔ دونوں کے نصب العین میں یہ بات موجود تھی کہ فرد اپنے ماحول اور حوادث سے آزاد اور بے نیاز ہو جائے اور اپنی سعادت کو ایک خاص زاویۂ نگاہ اور ایک مخصوص اندازِ سیرت کے اندر تلاش کرے۔ دونوں میں یہ بات مشترک ہے کہ ہیجان پیدا کرنے والی خواہشیں اور مادّی و جسمانی ضرورتیں انسان کو غلام بنائے رکھتی ہیں اور اس کو اطمینان حاصل نہیں ہونے دیتیں۔ دونوں تعلیموں میں فلسفے کی غرض عملی ہے کہ وہ انسان کو اس کے وقار اور اس کی حقیقی فطرت سے آشنا کرے۔ لیکن دونوں میں حقیقی مقصودِ حیات اس کے حصول کے لیے زاویۂ نگاہ اور اندازِ طبع مختلف ہیں۔ جس طرح ابیقوری اپنے آپ کو سقراط کی تعلیم کا حامل سمجھتے تھے اور ان کی تعلیم سیرینی گروہ کے عقیدے کی ایک ترقی یافتہ صورت تھی۔ اسی طرح رواقی بھی اپنے افکار کا شجرۂ نسب سقراط کے بعد پیدا ہونے والے اس فرقے سے ملاتے تھے جن کو کلبی کہتے ہیں۔ سیرینیوں نے لذت کو خیرِ برترین قرار دیا اور کلبیوں نے نیکی کو مقصدِ اقصےٰ بنایا۔

لیکن کلبیوں کی فلسفیانہ اساس کچھ زیادہ مضبوط نہ تھی۔ رواقیوں نے اس کمی کو پورا کرنے کی کوشش کی جس کی بدولت وہ کلبیوں اور ابیقوریوں دونوں پر سبقت لے گئے۔ ابیقوریت فرد کو آزاد کرنا چاہتی تھی لیکن اس کا نمونۂ زندگی سے گریز اور سکون طلبی تھا۔ فرد کا جماعت سے کوئی لازمی تعلق نہ تھا۔ جماعت اور مملکت سے پیدا شدہ فرائض اور فضائل کا اس میں نام و نشان نہ تھا۔ رواقی بھی فرد کو آزاد کرنا اور اس کی سیرت کو حسین بنانا چاہتے ہیں لیکن اُن کا نقطۂ آغاز فرد نہیں بلکہ جماعت اور اس سے بڑھ کر کائنات ہے۔ اس لحاظ سے وہ یونانی حکمت کی بہترین روایات کے حامل ہیں اُن کا بنیادی عقیدہ یہ ہے کہ حقیقت ایک منظم کل ہے صورت اور مادہ، جسم اور روح، ظاہر اور باطن میں ایک حیاتِ کلی جاری و ساری ہے جس کی ماہیت عقل ہے۔ اس حیات کو کبھی وہ فطرت کہتے ہیں کبھی کائنات اور کبھی خدا۔ چوں کہ انسان بھی اس منظم کل کا ایک جزو ہے اس لیے رواقیت کا اصلِ اصول یہ ہے کہ فطرت کے مطابق زندگی بسر کرو۔ انسان کی فطرت اور اس کی نیکی کائنات کی فطرت سے الگ نہیں۔ جو شخص فطرت کے مطابق زندگی بسر کرتا ہے وہ حکمتِ کلی اور حیاتِ کلی سے بہرہ اندوز ہوتا ہے۔ جذبات، تکلفات، مہمل رسوم اور تعصبات انسان کو فطرت کی زندگی سے الگ کر دیتے ہیں جس کی وجہ سے اُس کی اصلی فطرت کٹی ہوئی شاخ کی طرح سُوکھ جاتی ہے۔ انسان کا جو کچھ فرض ہے وہ اس پر خارج سے عائد نہیں کیا جاتا اور نہ اس کے لیے خارجی عذاب و ثواب کی ضرورت ہے۔ جو فرض شناس ہے وہ کائنات، فطرت اور خدا کے ساتھ ہے۔ اصل حکمت اور حقائقِ اشیا کا عرفان بھی اسی کو حاصل ہے۔ نیکی کے لیے خارجی محرکات کی ضرورت نہیں کیوں کہ وہ خود ہی خیرِ برترین ہے۔ لذت کو محرکِ عمل قرار دینا فطرت سے ناواقف ہونے کی دلیل ہے۔

ابیقوریت اور رواقیت کو خالص فلسفے سے کوئی دل چسپی نہیں تھی اور علوم و فنون ان کے لیے کوئی خاص دل کشی نہیں رکھتے تھے۔ ان کا اپنا اپنا ایک فلسفۂ عمل تھا جو حقیقت میں ایک اخلاقیاتی زاویۂ نگاہ سے زیادہ نہیں تھا۔ اس کی حمایت کے لیے اگر کوئی علم یا اس کا کوئی حصہ مفید معلوم ہوتا ہو تو وہ اس کو اختیار کر لیتے تھے قدیم حکما کی تعلیم میں سے ایسی چیزیں لے لیتے تھے جو اُن کی معاون ہوں اور ان خیالات کو ترک کر دیتے تھے جو اُن کے لیے کارآمد نہ ہوں۔ دونوں کو انہی حدود کے اندر طبیعیات سے دل چسپی تھی۔ رواقیوں کو منطق کا مطالعہ بھی مفید معلوم ہوتا تھا۔

ابیقوریوں اور رواقیوں کے نظریۂ علم میں ایک اساسی فرق تھا۔ ابیقوری کہتے تھے کہ ہمارا علم اور ادراک فقط احساس کی پیداوار ہے۔ ہمیں اپنے محسوسات کا علم ہوتا ہے۔ اشیاء کی اصلی حقیقت کا کوئی علم نہیں ہو سکتا۔ رواقی کہتے تھے کہ ادراک اور شئے مدرک کے تطابق کو صداقت کہتے ہیں جب ان

دونوں میں تطابق ہوتا ہے تو صحیح علم حاصل ہوتا ہے ۔ صداقت کا معیار خارجی نہیں بلکہ باطنی ہے ۔ نفس کو جب یہ تطابق محسوس ہوتا ہے تو اس کو یقین کامل حاصل ہو جاتا ہے اور شک وشبہہ کا کوئی شائبہ نہیں رہتا ۔ علاوہ ازیں رواقی محسوسات سے حاصل کردہ علم کے علاوہ ایسے جبلی اور حضوری تصورات کے بھی قائل تھے جو فطرت نے تمام انسانوں کے نفوس میں ودیعت کیئے ہیں ۔ شریف النفس انسانوں میں یہ تصورات مشترک طور پر پائے جاتے ہیں ۔ سائنس اور اخلاقیات کے اساسی اور بدیہی تصورات اسی قسم کے ہیں جو استدلال کے محتاج نہیں ہوتے اور جن پر شک کرنا ممکن نہیں ہوتا ۔ نفس اور فطرت دونوں کے اندر ایک ہی عقل ہے ۔ یہ عقل نفس کی ساخت کے اندر پائی جاتی ہے ، انسان اس کو خارج سے حاصل کرنے کا محتاج نہیں ہے ۔

رواقیوں کے فلسفے کے اندر ایک باطنی تضاد پایا جاتا ہے ۔ ایک طرف وہ ہر حقیقت موجودہ کو جس میں روح بھی داخل ہے مادّی سمجھتے ہیں ۔ دوسری طرف وہ نفس کائنات یا روح الہٰی کے بھی قائل ہیں جو مادّے کے اندر بطور جان کے ہے مادّے کے اندر حرکت اسی روح کی بدولت ہے ۔ اس لحاظ سے خدا اور مادّہ دو الگ وجود معلوم ہوتے ہیں ۔ اس تضاد سے بچنے کے لیے وہ ایک ایسی مادّی وحدت وجود کے قائل ہیں جس کے لحاظ سے خدا روح کائنات ہے اور کائنات اس کا جسم ہے جس کے ہر ذرّے میں روح الہٰی جاری وساری ہے ۔ مادّے کی جبری میدکانیت یا اندھی تقدیر جس کی تمام مادیّت قائل ہے ، رواقی اس کو بھی تسلیم کرتے ہیں اور ساتھ ہی یہ مانتے ہیں کہ تمام کائنات میں عقل کلی کارفرما ہے جو غایت اور مقصد کے مطابق عمل کرتی ہے ۔ عقلی طور پر مادیّت اور روحیت دونوں کو بیک وقت صحیح ماننا محال معلوم ہوتا ہے لیکن رواقی ان دونوں کو متضاد نہیں سمجھتے تھے ۔ ایک طرف وہ یہ کہتے ہیں کہ مادّہ اپنے اٹل قوانین پر عمل کرتا ہے ۔ طبیعی قوانین کے مطابق جس چھت کو جس وقت گرنا ہے ، ضرور گرے گی اور یہ امتیاز نہیں کرے گی کہ اس کے نیچے عارف بیٹھا ہے یا جاہل ۔ یہ ایک تقدیر مبرم ہے جس پر چیں بجبیں ہونا معقول آدمی کا شیوہ نہیں ہو سکتا ۔ انسان کے لیے ضروری ہے کہ وہ غیر متغیر طبیعی قوانین سے آشنا ہو کر راضی برضا ہو جائے ۔ چوں کہ ان کو بدل نہیں سکتا اس لیے اپنی زندگی کو ان کے مطابق کرے اور یہ یقین رکھے کہ جو کچھ کائنات کے لیے درست ہے وہ اس کے لیے بھی درست ہے کیوں کہ اس کی اصلی فطرت کائنات کی اصلی فطرت سے الگ نہیں ۔ یہ نہیں ہو سکتا کہ ایک بات کائنات کے لیے خیر ہو اور فرد کے لیے شر ۔ خدا کی مرضی سراپا خیر ہے ۔ اپنی مرضی کو اس کے مخالف بنانا فطرت سے جہاد کرنا ہے ۔ فطرت ہمیں کور وکر معلوم ہوتی ہے اور ہم سمجھتے ہیں کہ اس کو کسی کی بھلائی برائی سے کوئی واسطہ نہیں ۔ لیکن روح کائنات عقل کل اور

خیر محض ہے۔ اگر ہم فرد کے نقطۂ نظر سے بلند ہو کر کُل کا نقطۂ نظر اختیار کر لیں تو ہم کو فطرت کا کوئی عمل غلط معلوم نہ ہوگا۔ ایسی خواہشیں پیدا کر لینا جن کو فطرت پورا نہ کر سکے حماقت ہے۔ کورئ فطرت ہماری تمناؤں کا پیدا کردہ فریب ہے۔ فطرت جو عقلِ کل کا مظہر ہے خیرِ حقیقی سے بے نیاز نہیں ہو سکتی۔

اس افلاطونی اور ارسطا طالیسی وحدانیت اور روحیت کے عقیدے کے باوجود رواقی مادیت سے پوری طرح اپنا پیچھا نہ چھڑا سکے۔ خدا بھی اُن کے ہاں ایک لطیف مادہ ہی ہے اور روحِ انسانی بھی اسی نفسِ لطیف کی ایک لہر ہے۔ اُن کے ہاں نفس اور نفَس ایک ہی چیز ہیں۔ خدا کے نفَس کی یہ لہریں یعنی انفرادی ارواح اسی میں سے اُبھرتی ہیں اور اسی میں واپس ہو جاتی ہیں۔ ارسطو نے خدا سے ادھر اُدھر کائنات کے اندر صورت اور مادہ یا نفس اور جسم کا امتیاز مٹا دیا تھا۔ لیکن خدا کو عقلِ خالص اور عقلِ کل سمجھ کر ہر قسم کے مادے سے غیر ملوث قرار دیا تھا۔ مگر رواقیوں نے خدا اور روحِ انسانی کو بھی اسی میں لپیٹ لیا۔ اگر کوئی وجود صورت و مادہ دونوں کے بغیر نہ ہستی پذیر ہو سکتا ہے اور نہ قابلِ فہم، تو انسان کی روحِ اصلی اور کائنات کی روحِ اصلی اس قاعدۂ کلیہ سے ماورا نہیں ہو سکتیں۔ وہ کہتے ہیں کہ خیال بھی مادی ہے اور جذبہ بھی مادی۔ خیال اور جذبہ اگر مادے سے مبرا ہوں تو وہ اجسام کو حرکت کیسے دے سکیں۔ مادی حرکت مادی ہی سے سرزد ہو سکتی ہے۔ ظاہر ہے کہ افلاطون اور ارسطو کی دقتِ نظر یہاں غائب ہو گئی ہے۔

رواقیوں کے ہاں بھی نیکی علم ہے لیکن علم ان کے ہاں حکمتِ عملی ہے۔ صحیح علم سے صحیح عمل اور صحیح عمل سے صحیح علم سرزد ہوتا ہے۔ جس علم کا کوئی مفید اثر انسان کے عمل پر معلوم نہ ہو وہ علم تضیعِ اوقات ہے جس قدر کوئی انسان غیر ضروری علوم میں انہماک پیدا کرتا ہے اتنا ہی وہ اپنی حقیقی بھلائی اور بُرائی سے نا آشنا ہوتا جاتا ہے۔ ایک علم وہ ہے جس پر انسان سوار ہوتا ہے اور ایک علم وہ ہے جو اُلٹا انسان پر سوار ہو جاتا ہے۔ جس پر بہت سی کتابیں لدی ہوئی ہیں وہ اس بوجھ کی وجہ سے محقق اور دانش مند ہونے کی بجائے احمق ہو جاتا ہے۔ اس قدر بھوسے کے اندر حکمت کے دانے گم ہو جاتے ہیں۔ اسی لیے دُنیا میں جو لوگ حقیقی رہنما اور اخلاقی پیشوا گزرے ہیں وہ ان علوم سے نا آشنا تھے۔ وہ اس علم کی طرف راغب تھے جس کے لیے بہت زیادہ منطقی موشگافیوں اور طبیعی و ہندسی تحقیقات کی ضرورت نہیں ہوتی۔ اصل علم نیکی اور بدی کا علم ہے۔

یہاں تک ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اساسی طور پر ان کی نظر افلاطون اور ارسطو سے مختلف نہیں ہے۔ ان کا نظریہ بھی یہی ہے کہ کائنات اور انسان کا اصل جوہر عقل ہے اور زندگی عقل کے مطابق بسر ہونی چاہیے۔

خواہش کی پیروی سے انسان فلاح حاصل نہیں کر سکتا۔ لیکن جہاں عقل اور جذبات کے باہمی تعلقات کا سوال آتا ہے وہاں رواقی بالکل الگ راستہ اختیار کر لیتے ہیں۔ افلاطون وارسطو کے ہاں انسانی نفس مختلف شعبوں پر مشتمل تھا۔ انسان کے اندر روح عقلی کے علاوہ روح نباتی بھی ہے اور روح حیوانی بھی۔ اسی اشتراک و اشتمال کا نام انسان ہے۔ انسان کی امتیازی خصوصیت یہ نہیں کہ وہ عقل خالص بن گیا ہے یا بن سکتا ہے۔ جب تک انسان انسان ہے اس کے ساتھ جسمانی شہوات اور حوائج بھی لگے ہوئے ہیں۔ عقل کا کام عناصر کو فنا کرنا نہیں بلکہ ان کی تنظیم کرنا ہے۔ انسان جذبات کی بیخ کنی میں کامیاب نہیں ہو سکتا اور نہ اس کو یہ سعی لا حاصل کرنی چاہیئے۔ اُن کی تعلیم رہبانیت یعنی جذبات کشی کے خلاف تھی اس میں تنظیم جذبات کی تعلیم تھی، تنسیخ جذبات کی تعلیم نہ تھی۔ لیکن رواقی انسانی نفسیات کی بابت ایک بہت غلط نتیجے پر پہنچے اور اس خیال کو اپنی تعلیم اور عمل کا جزوِ اساسی بنا لیا کہ چوں کہ جذبات عقل کو مکدر اور متہیج کرتے ہیں اس لیے ان کو فنا کر دینے کے بغیر عقل پاک نہیں ہو سکتی۔ ہر جذبہ ایک نقص اور ایک بیماری ہے اور بیماری کو معتدل کر کے باقی رکھنے کی کوشش عقل مندی نہیں ہے۔ جہاں کسی جذبے کے ساتھ سمجھوتا کرنے کی کوشش کی گئی اس کو ہماری زندگی پر گرفت حاصل ہو جاتی ہے اور وہ روز بروز بڑھتا جاتا ہے۔ ایک آرزو پوری نہیں ہونے پاتی کہ دوسری اس کی جگہ لے لیتی ہے اور ہزارہا حسرتوں کی کش مکش میں عقل کا دامان و گریبان چاک ہو جاتا ہے۔ جذبہ ایک جنون ہے کون عقل مند کسی جنون کی نسبت یہ رائے رکھ سکتا ہے کہ اگر تھوڑا سا ہو تو کوئی ہرج نہیں۔ جب تک جذبات کی بیخ کنی نہ ہو جائے روح کو صحت کامل حاصل نہیں ہو سکتی۔ اگر یہ سوال کیا جائے کہ انسانوں کے مظالم اور ان کی شرارتوں پر غصہ نہ آئے تو اخلاقی اصلاح کیسے ہو گی۔ رواقی یہ کہتا ہے کہ اگر کسی کے فعل کو برا سمجھتے ہو تو عقلاً برا سمجھو۔ اس کو سمجھانے کی کوشش کرو۔ اس کی اصلاح کے لیے اگر کوئی عملی تدبیر ممکن ہو تو ضرور اختیار کرو۔ لیکن بھڑکنے اور کھولنے سے کیا فائدہ پہنچ سکتا ہے۔ جو کچھ کرنا چاہیئے وہ کرو لیکن ساتھ ہی غصّے میں دانت پیسنے اور لال پیلے ہونے کی کیا ضرورت ہے۔ جذبہ اصلاحی عمل میں معاون تو ہرگز نہیں ہو سکتا لیکن اس کو بگاڑ ضرور سکتا ہے۔ اسی طرح اگر یہ کہا جائے کہ اگر رحم کا جذبہ نہ ہو تو انسان کرم کرنے سے محروم رہے گا۔ رواقی کہتا ہے کہ یہ خیال بھی غلط ہے غم کھانا اور رحم کرنا انفعالی کیفیتیں ہیں، ان سے انسان کی قوتِ عمل کمزور ہو جاتی ہے اور ہمّت میں زبونی پیدا ہوتی ہے۔ اگر تمہارا کوئی دوست مصیبت میں مبتلا ہو گیا ہے تو اُس مصیبت پر آنسو بہانے سے اس کی کیا مدد ہو جائے گی۔ سوچ سمجھ کر مردانہ وار اس کی مدد کرو اور آنسو بہا کر اس کی اور اپنی مصیبت میں اضافہ نہ کرو۔ جو کام تم رقت سے لینا چاہتے ہو وہ عقل سے بہتر ہو سکتا ہے۔ اپنے یا دوسروں کے

نقصان سے جب نہیں حد میں پہنچے گا تو وہ تمہیں عمل کے لیے ایک حد تک اپاہج کر دے گا۔ ہاں جسم کے اندر جبلی طور پر اگر جذبات کا کچھ ظہور ہو جس پر نفس کو کچھ اختیار حاصل نہیں تو اس میں کوئی زیادہ ہرج نہیں ہوتا لیکن یہ مشق کر لینی چاہیئے کہ جسم کے ساتھ نفس مشتعل ہونے نہ پائے۔

اخلاقیات کے اکثر نظامات میں جو فرق پایا جاتا ہے وہ عقل اور جذبات کے باہمی تعلقات کی نسبت مختلف رائے رکھنے سے پیدا ہوتا ہے۔ ہر قسم کی لذتیت اور افادیت کا نقطۂ آغاز جذبات ہوتے ہیں۔ اس کے مطابق انسان فطرتاً جذبات کا مجموعہ ہے۔ ہر عمل کا محرک لذت والم یا کوئی جذبہ ہوتا ہے۔ عقل خود محرکِ عمل نہیں ہو سکتی۔ عقل کا کام زیادہ سے زیادہ یہ ہے کہ جذبات کے تصادم میں فیصلہ کرے کہ اس حالت میں کون سا جذبہ عمل کرے اور کون سا جذبہ رُکا رہے۔ دوسری طرف وہ طبقہ ہے جو نفس کی اصلیت عقل کو قرار دیتا ہے یا جذبات کو عقل کے ماتحت منظم کرنے کو اخلاق سمجھتا ہے یا اُن کو ناقابلِ علاج سمجھ کر بالکل فنا کر دینا ہی فلاح کے لیے ضروری خیال کرتا ہے۔ فلاسفۂ اخلاق کی تین اقسام ہیں۔ ایک وہ جو خالص جذبات کے حامی ہیں۔ دوسرے وہ جو خالص عقل کے حامی ہیں۔ تیسرے وہ جو جذبات کو عقل کے ماتحت کرنا چاہتے ہیں۔ رواقیت خالص عقل کی علم بردار ہے۔ اس کا یہ مقولہ کہ فطرت کے مطابق عمل کرو اس خیال کا مرادف ہے کہ عقل کے مطابق عمل کرو۔ اس کے علاوہ ہر محرک غلط ہے۔ ان کے ہاں فطرت اور عقل ہم معنی ہیں۔ کائنات کے قوانین بھی فطرت ہیں اور انسان کی عقل بھی فطرت ہے۔ فقط جذبات پر عمل کرنا اس فطرت کے منافی ہے۔ مشکل یہ ہے کہ ابیقور بھی یہی کہتا تھا کہ عقل اور فطرت کے مطابق عمل کرو لیکن اس کے نزدیک عقل اور فطرت کا تقاضا یہ تھا کہ ہر انسان اپنے لیے زیادہ سے زیادہ لذت مہیا کرے۔ جب تک عقل اور فطرت کے معنی معین نہ ہوں افلاطون۔ ابیقور اور زینو تینوں ہم خیال معلوم ہوتے ہیں۔ فرق وہاں پیدا ہوگا جہاں زندگی کی عملی تنظیم پر ان اصولوں کا اطلاق کرنے کا سوال اُٹھے۔

رواقیوں نے خیر و شر کے لحاظ سے اشیا اور اسباب کی اس طرح تقسیم کی کہ اصل اچھی چیزیں وہ ہیں جو فی نفسہٖ قابلِ آرزو ہوں اور ہر حالت میں قابلِ آرزو ہوں۔ اگر کسی چیز میں یہ صفات پائی جائیں تو وہ عقلی اور فطری خیر ہے ان کے اندر ذاتی قدر موجود ہونی چاہیئے۔ یہ صرف ذریعہ نہ ہوں بلکہ خود مقصد ہوں۔ عقل، عدل، شجاعت اور عفت اسی قسم کے فضائل ہیں جو کچھ اُن کے برعکس ہوگا وہ شر ہے۔ شر کی ماہیت میں یہ داخل ہے کہ وہ فطری طور پر مضر اور معقول آدمی کے لیے ناقابلِ آرزو ہے۔ لیکن جو کچھ فی نفسہٖ خیر ہے اور جو کچھ فی نفسہٖ علی الاطلاق شر ہے ان کے علاوہ اشیا اور اسباب کی ایک تیسری قسم ہے جو نہ فی نفسہٖ

خیر ہیں اور نہ فی نفسہٖ شر۔ یہ وہ چیزیں ہیں جو نہ لازمی طور پر مفید ہیں اور نہ لازمی طور پر مضر۔ زندگی لذت صحت، حسن، دولت، عزت، شہرت، اچھے گھرانے میں پیدائش اور اُن کے مخالف موت، بیماری بدصورتی، کم زوری وغیرہ اخلاقی نقطۂ نظر سے نہ فی نفسہٖ اچھی ہیں اور نہ فی نفسہٖ بُری۔ ان کے اچھے اور بُرے ہونے کا مدار شرائط اور اسباب پر ہے۔ اور اس امر پر ہے کہ کوئی شخص ان کا کیا استعمال کرتا ہے اور اُس کا ردِ عمل اُن پر کیا ہے۔ ان میں سے مختلف چیزیں مختلف حالات میں قابلِ ترجیح ہو سکتی ہیں مثلاً بعض اخلاقی حالتوں کے لیے افلاس دولت سے زیادہ مفید ہو سکتا ہے۔ فقط اخلاقی فضائل خیر مطلق ہیں جو ہر حالت میں قابلِ آرزو ہیں۔ اور اخلاقی رذائل شر مطلق ہیں جو ہر حالت میں قابلِ رد ہیں۔ رواقیوں نے اخلاقی رذائل اور فضائل کی بابت ایک اور نتیجہ بھی نکالا جو اُن کی تعلیم کے ساتھ مخصوص ہے اور وہ یہ ہے کہ تمام اچھی چیزیں مساوی طور پر اچھی ہیں اور تمام بُری چیزیں مساوی طور پر بُری۔ جو خیر ہے وہ خیر مطلق ہے اس میں مدارج نہیں ہو سکتے۔ اور جو شر ہے وہ شر مطلق ہے اس میں بھی مدارج نہیں ہو سکتے۔ اچھائی اور بُرائی میں کوئی تدریج نہیں ہے۔ اگر تدریج کو مان لیا جائے تو خیر و شر میں تغیر اور اضافیت کو دخل ہو جائے گا اور فضائل و رذائل کا اچھا اور بُرا ہونا اسباب اور نتائج کا محتاج ہو جائے گا اور لوگ کہنے لگیں گے کہ فلاں حالات میں سچ بولنا اچھا ہے اور فلاں حالات میں بُرا، اور فلاں جگہ عدل کی بجائے رحم زیادہ مفید ہو گا وغیرہ وغیرہ۔ اخلاق اسی وقت مستقل اور آزاد حیثیت اختیار کر سکتا ہے جب اس پر نتائج سے بے نیاز ہو کر عمل کیا جائے ورنہ نتائج کی اضافیت اور تغیر پذیری ہمیشہ اخلاقی اصول کی اضافیت اور تغیر پذیری کا باعث ہو گی۔ اخلاقی اصول اگر تغیر پذیر ہوں تو ان کی تمام حیثیت فنا ہو جاتی ہے۔

رواقی نظریۂ اخلاق کی شدت ایک دوسری صورت میں بھی رونما ہوتی ہے وہ کہتے ہیں کہ اخلاقی فضیلت یا نیکی کے بھی کوئی مدارج نہیں ہو سکتے۔ درجہ حرارت کی طرح اس میں کمی بیشی نہیں ہو سکتی۔ اس کی حالت خط مستقیم کی طرح کی ہے جس کی نسبت یہ کہنا مہمل ہو گا کہ یہ خط زیادہ مستقیم ہے اور یہ خط کم مستقیم۔ واقعہ یہ ہے کہ اگر مستقیم ہے تو ہے اور اگر نہیں ہے تو نہیں ہے۔ اُن کے نزدیک جب تک کوئی انسان اخلاقی کمال تک نہ پہنچ جائے تب تک اس کو نیک نہیں کہہ سکتے۔ حقیقی فلاح اور حصولِ خیر کے لیے درجۂ کمال پر پہنچنا لازمی ہے۔

ایک اور بات رواقی اخلاقیات میں پائی جاتی ہے جس کے اشارات سقراط کی تعلیم میں بھی ملتے ہیں اور وہ یہ ہے کہ فضائل کو ایک دوسرے سے الگ نہیں کر سکتے۔ فضائل ایک عضوی نظام کی طرح ہیں اور

ان سب کی ایک واحد اساس ہے۔ ان کی بنیاد بھی ایک ہی ہے اور ان کی غایت بھی واحد ہے۔ تمام فضائل ایک ناقابلِ تقسیم عقل کی پیداوار ہیں۔ اگر عقلِ نظری میں وحدت ہے تو عقلِ عملی میں بھی وحدت ہونی چاہیئے۔

رواقیوں کے ہاں تسلیم و رضا پر بہت زور دیا گیا ہے۔ انسان جب علم کی بدولت تقدیرِ الٰہی سے واقف ہو جائے تو اسے چاہیئے کہ تقدیر کے ہر عمل کو برضا و رغبت قبول کرے۔ تقدیرِ الٰہی کے خلاف جدوجہد کرنا یا اُس سے ناراض ہونا جہالت کا فعل ہے۔ مارکس اوریلیس کی مناجاتوں میں ایسی تسلیم و رضا کا رنگ پایا جاتا ہے: "اے کائنات جو کچھ تیرے لیے ٹھیک ہے وہ میرے لیے بھی ٹھیک ہے۔" جب تک جذبات پر پورا پورا تصرف نہ ہو یہ کیفیت پیدا نہیں ہو سکتی۔

رواقیوں کا سب سے شدید جہاد لذت پرستی کے خلاف ہے۔ ان کی یہ نفسیات بالکل صحیح ہے کہ لذت محرکِ عمل یا مقصدِ عمل نہیں ہوتی بلکہ نتیجۂ عمل ہوتی ہے۔ ہر قسم کی تسکینِ آرزو سے لذت پیدا ہوتی ہے اور اس کے اچھا یا برا ہونے کا مدار اس پر ہے کہ کس قسم کی آرزو سے وہ تسکین اور خوش گوار احساس پیدا ہوا ہے۔ جاندار ہستیوں کے اعمال و حرکات کی اصل محرک لذت نہیں بلکہ بقائے ذات ہے۔ کھانے کی لذت کھانے کی محرک نہیں ہے بلکہ بقائے ذات کے لیے غذا کے حصول سے تسکین پیدا ہوتی ہے۔ جب لذت میں نیک و بد کی کچھ تمیز نہیں ہے تو عاقل آدمی اس کو معیار اور غایت کیسے بنا سکتا ہے۔ لذت اور الم دونوں غیر عقلی جذبات ہیں اسی لیے بے اعتدالی کی طرف ان کا میلان ہوتا ہے۔ لذت و الم خوف اور خواہش تمام خبائث کی جڑ ہیں۔ رواقیوں میں کچھ لوگ ذرا معتدل مزاج بھی تھے جو بے ہیجان لذتوں کو ناجائز نہیں سمجھتے تھے۔ لیکن اس میں سب متفق تھے کہ کوئی جذبہ خیرِ مطلق نہیں ہو سکتا۔ خیرِ مطلق فقط نیکی ہے۔ عاقل وہی ہے جو جذبات اور تاثرات سے مغلوب نہ ہو۔ وہ شخص آزاد نہیں ہے جس کی عنان جذبات کے ہاتھ میں ہے یا جو حوادث سے متاثر ہوتا ہے۔ ہاں وہ لذت ناجائز نہیں ہے جو نیک عمل کے نتیجے کے طور پر حاصل ہو لیکن اس عمل کی محرک نہ ہو۔

رواقیت کا صحیح اندازہ کرنے کے لیے اس امر کو مدِ نظر رکھنا ضروری ہے کہ وہ نہ صرف ایک فلسفہ اور ایک اخلاقیات ہے بلکہ ایک مذہب ہے جو تکثیر اور دیوتا پرستی کو فنا کر کے تعمیر کیا گیا ہے اور یہ محض یونانی حکمت ہی نہیں ہے اس کے امام اور اس کے سربرآوردہ تابعین یا سامی ایشیائی تھے یا رومائی اطالوی اور اس کے اندر جو مختلف اور متضاد عناصر پائے جاتے ہیں اس کی وجہ یہ ہے کہ اس کا کوئی ایک ماخذ نہیں ہے بلکہ مختلف رواقیوں نے جہاں کہیں سے جو کچھ اپنے نظریۂ حیات اور طرزِ عمل کے لیے مفید پایا ہے

سے لیا ہے۔ اس تعلیم کے مطابق حکمت فی نفسہ مقصود نہیں ہو سکتی بلکہ حکمت کی غرض سیرت کی بہتری ہو سکتی ہے۔ اگر کائنات کی علت اولیٰ کی تلاش اس میں پائی جاتی ہے تو اس کی غرض محض ذوقِ عرفان نہیں بلکہ غایت حیات کا متعین کرنا ہے۔ ارسطو اور افلاطون کے ہاں حکمتِ نظری حکمت عملی پر فائق تھی لیکن یہاں معاملہ بالکل برعکس ہے۔ یہاں حکمتِ عملی حکمتِ نظری کی غایت ہے۔ اصل فضیلت زندگی کو صحیح طور پر بسر کرنا ہے۔ جس علم کا ہماری زندگی کو بہتر بنانے میں براہ راست کوئی اثر نہیں وہ علم بے کار ہے۔ منطق ہو یا الٰہیات یا علوم فطری سب کی غایت درستیٔ عمل ہونی چاہیئے۔ ان علوم کو خود مقصود نہیں بنا لینا چاہیئے۔

انسانی نفس کے تین پہلو ہیں تعقل، تاثر اور ارادہ۔ انسان کا زندگی پر جو عمل یا ردِّ عمل ہوتا ہے اس میں وہ کچھ جانتا ہے کچھ خوش گوار یا ناگوار طور پر متاثر ہوتا ہے اور کچھ ارادہ کرتا ہے۔ اس کے دو رُخ ہو سکتے ہیں یا کسی حالت کو جاری رکھنے کی کوشش یا اس سے گریز کی کوشش۔ یونانی اساطین حکماء نے تعقل کو نفس کا جوہر قرار دیا جس سے تاثر و ارادے کی حیثیت ادنیٰ اور ثانوی رہ گئی۔ ابیقوریوں کی لذت پرستی میں تاثر کا پہلو غالب ہے۔ رواقیوں کے ہاں تعقل اور تاثر کو ثانوی حیثیت حاصل ہے اور اصل چیز ارادہ ہے جس کو درست رکھنا مقصدِ حیات ہے۔ افلاطون کے اعیانِ ثابتہ اور تصورات سرمدیہ جو حیات و عمل سے بالاتر ہیں رواقیوں کے ہاں اُن کی کوئی حقیقت نہیں اور نہ وہ ارسطو کے ہم خیال ہو کر یہ کہتے ہیں کہ ان کا وجود اشیا سے خارج نہیں بلکہ ان کے اندر پایا جاتا ہے۔ ان کے نزدیک وہ محض فکر کے مجردات ہیں، موجودات نہیں ہیں۔ ان کی الٰہیات میں روحِ خالص کوئی چیز نہیں۔ نفس اور جسم ایک ہی حقیقت کے دو پہلو ہیں۔ خدا زندہ کائنات ہے۔ اجرام و اجسام سب اس کے اعضا ہیں۔ خدا کائنات کا نفس گرم ہے اور ہر ذرّہ اسی سے زندہ اور متحرک ہے۔ خدا خیر محض اور خیر کا طالب ہے۔ لیکن ہمارے جذبات اور خواہشات سے بالاتر ہے۔ ابیقوریوں اور مشائیوں کے خلاف وہ ربوبیت میں محبت کے قائل ہیں۔ لیکن یہ محبت کوئی انسانی قسم کا انفعالی جذبہ نہیں۔ ابیقوریوں کی طرح وہ بھی دیوتاؤں کے وجود کو تسلیم کرتے ہیں۔ ان دیوتاؤں کا ستاروں اور فطرت کی قوتوں میں ظہور ہوتا ہے۔ لیکن ان کی ہستی غیر فانی نہیں۔ غیر فانی فقط خدا کی ہستی ہے۔ خدا روحِ کائنات ہے لیکن کائنات کے شیون میں کون و فساد موجود ہے، چیزیں بنتی اور بگڑتی رہتی ہیں۔ فطرت کے مظاہر میں پیکار اور تنازع للبقا موجود ہے۔ یہ خیال بھی انہوں نے غالباً ہیر اقلیتوس سے لیا کہ اصلِ حیات حرارت ہے اور کائنات ایک دور ختم کرنے کے بعد بالکل سوخت ہو کر پھر نئے سرے سے شروع ہوتی ہے اور پہلے جو جو کچھ جس جس طرح ہو چکا ہے دوسرے دوروں میں اس کی تکرار ہوتی ہے زمانۂ حال میں جرمن فلسفی نطشے بھی یہی عقیدہ رکھتا تھا۔

چونکہ پوری کائنات خدا کا مظہر ہے اس لیے وہ بحیثیت کُلی، کامل اور جمیل ہے۔ عقلِ لامحدود سے کوئی ناقص عمل سرزد نہیں ہو سکتا۔ افلاطون اور ارسطو کے خدا کی طرح رواقیت کا خدا کائنات سے ورا ء الورا نہیں ہے بلکہ ہر ذرّے کی جان ہے، ہر جگہ حاضر و ناظر اور جاری و ساری ہے۔ کائنات کے نقائص رواقیوں کے ایمان کو متزلزل نہیں کر سکتے، جو کچھ ہمیں بے سُرا معلوم ہوتا ہے وہ کائنات کی ہمہ گیر موسیقی میں سُرتال کے اندر آ جاتا ہے اور نوائے ازلی کو خراب نہیں کر سکتا۔ تصویر کے الگ الگ حصّے داغ دھبے معلوم ہوتے ہیں لیکن پوری تصویر کو بیک نظر دیکھنے سے معلوم ہو جاتا ہے کہ ہر حصّہ جزوِ جمال ہے جس کے بغیر جمالِ کلی ناقص رہ جاتا ہے۔ رواقیوں کی تعلیم میں بھی وہ تناقض موجود ہے جو تمام توحیدی مذاہب میں پایا جاتا ہے۔ پیکارِ خیر و شر کا معمّا ان سے بھی حل نہ ہوا۔ اگر جو کچھ ہوتا ہے وہ لازمی ہے اور جزوِ کمال ہے تو شر کہاں ہے۔ اور اگر شر کہیں نہیں تو حصولِ فضیلت کے لیے خیر کی شر کے ساتھ پیکار کے کیا معنی۔ نیکی اور بدی کا جھگڑا محض جنگِ زرگری رہ جاتا ہے۔ جبر و اختیار، خیر و شر اور عذاب و ثواب کی گتھیاں اس مادی وحدتِ وجود سے بھی نہ سلجھ سکیں اور بات وہیں کی وہیں رہی کہ ؎ کس نکشود و نکشاید بحکمت این معمّا را

رواقیوں کی تعلیم کے مطابق بقائے روح کا ماننا بھی دشوار ہو جاتا ہے۔ انسان حیاتِ کائنات کی ایک لہر اور شعلۂ وجود کا ایک شرر ہے۔ اس کا جسم مادۂ کائنات سے صورت پذیر ہوتا ہے اور اس کی روح، روحِ کائنات کا ایک تعیّن ہے۔ روح بھی ایک لطیف مادہ ہی ہے جسم کی تخریب کے ساتھ روح کی ترکیب کا خراب ہو جانا لازمی نہیں۔ عارفِ کامل کی روح فنائے جسم کے بعد باقی رہ سکتی ہے۔ اگرچہ عام آدمیوں کی روحوں میں یہ استواری نہیں ہوتی۔ لیکن عارف کی روح کو بھی بقائے دوام حاصل نہیں ہو سکتی، خواہ وہ لاکھوں برس تک رہے آخر میں انعدامِ کائنات میں وہ بھی معدوم ہو جائے گی۔ لیکن روح کا اصلی جوہر فنا نہیں ہو سکتا کیوں کہ وہ جوہرِ الٰہی کا ایک جزو ہے۔ بقائے روح کی نسبت اُن کا کوئی راسخ عقیدہ نہیں تھا اس کو کوئی جس طرح چاہے مان لے۔ اُن کے مذہب کا غیر متغیر اصول فقط یہی تھا کہ نیکی نیکی کی خاطر کرنی چاہیے۔ نیکی آپ ہی اپنا اجر ہے۔ اس کے ساتھ خارجی اجر کو وابستہ کرنا اس کو دیگر اقدار کے ماتحت کر دینا ہے۔ عارف کے لیے کوئی اور اجر اس سے زیادہ قابلِ آرزو نہیں ہو سکتا۔ اصل نیکی وہی ہے جس میں کسی خارجی جزا کی تمنا نہ ہو۔ عذاب و ثواب کی بنا پر جو نیکی کی جاتی ہے وہ نیکی نہیں ہے بلکہ ادنیٰ اغراض کے لیے ایک قسم کی تجارت ہے۔

مردِ کامل وہ ہے جس کی زندگی میں علم اور فضیلت نے وحدت پیدا کر دی ہے۔ وہ خود شناس بھی ہے خدا شناس بھی اور عالم شناس بھی۔ وہ جذبات، تکلفات اور تعصّبات کے پھندوں سے آزاد ہے۔ وہ ان تمام قوانین سے بھی بالاتر ہے جو انسانی اغراض اور توہمات نے گھڑ رکھے ہیں۔ وہ کائنات کو علم و عمل کے ذریعے

سے سفر کر چکا ہے اس لیے حقیقی معنوں میں وہی آزاد ہے۔ حوادثِ حیات اس کو نہیں چھو سکتے۔ وہ دنیا میں اس طرح رہتا ہے جس طرح بطخ پانی میں، اس کے پر خشک ہی رہتے ہیں۔ کوئی واقعہ اسے متاثر یا متزلزل نہیں کر سکتا۔ اس میں تسلیم و رضا کا کمال پایا جاتا ہے۔ وہ فطرت اور تقدیر کے ہر عمل پر راضی ہے کیوں کہ تقدیر عقلِ خالص اور خلاقِ مطلق ہے۔ قانونِ ضمیر اور کائنات کے قانون میں کوئی تفاوت نہیں۔ وہ فطرت کے مطابق زندگی بسر کرتا ہے۔ وہی فطرت اس کے خارج میں بھی ہے اور باطن میں بھی۔

اس میں کوئی شک نہیں کہ یہ نصب العین بہت بلند ہے لیکن اتنا بلند ہے کہ عام انسانوں کی اس تک رسائی نہیں ہو سکتی۔ انسان صرف عقل اور ارادہ خیرِ مطلق کا مالک نہیں بلکہ وہ ایک محدود اور کم زور ہستی ہے۔ وہ جسم بھی رکھتا ہے اور جذبات و خواہشات بھی، وہ علائقِ حیات سے بالکل بے نیاز نہیں ہو سکتا۔ وہ تمناؤں کی تبیخ نہیں چاہتا بلکہ تنظیم چاہتا ہے۔ وہ کبھی نیکی کی طرف راغب ہوتا ہے اور کبھی بدی کی طرف۔ اور اگر نیکیوں کا پلڑا بدیوں سے بھاری ہو تو وہ اس کو کافی کامیابی سمجھتا ہے۔ صفحۂ ہستی پر رواقیوں کے مردِ کامل کا ظہور کبھی ہوا نہیں اور نہ ہو سکتا ہے۔ لیکن اکثر نصب العینوں کی وہی کیفیت ہوتی ہے جو ریاضی میں نقطہ اور دائرہ اور خط وغیرہ کی ہے۔ کامل دائرہ نہ کبھی کسی نے کھینچا اور نہ کھینچ سکتا ہے۔ اور نہ فطرت کا کھینچا ہوا کامل دائرہ کہیں موجود۔ لیکن اگر کوئی اچھا دائرہ بنانا چاہے تو اس نصب العینی دائرے کو مدِ نظر رکھ کر بنا سکے گا، یہ نصب العین معدوم ہونے کے باوجود بطور معیار و ہدایت کارفرما ہے۔ اہلِ روما میں اس تعلیم اور اس نصب العین نے بڑی قوی سیرتوں کے لوگ پیدا کیے۔ اس نے غلاموں کے اندر صحیح حریت کی ذہنیت پیدا کی اور مارکس ارلیس جیسے شہنشاہوں کو درویش منش بنا دیا۔ سسرو اور کیٹو اور بروٹس جیسے لوگ جنھوں نے حکم رانوں کی مطلق العنانی کے خلاف جہاد کیا اور فرض شناسی میں چٹان کی طرح استوار رہے اسی رواقیت کی تعلیم کا نتیجہ تھے۔

افسوس ہے کہ اس تعلیم کی بلندی اس کو عام پسند نہ بنا سکی۔ عیسائیت کے مقابلے میں اس کو شکست ہو گئی جس نے عوام کے خیالات، جذبات اور توہمات کے ساتھ سمجھوتا کر لیا تھا۔ عیسائیت کے لیے علم کی ضرورت نہ تھی۔ اور نیکیوں میں فقط رحم اور محبت پر زیادہ زور تھا۔ اس کا خدا انسان کی شکل میں آ کر عوام کے لیے قابلِ فہم اور قابلِ پرستش ہو گیا تھا۔ مظلوموں کے لیے یقینی اور ہر تکلیف کی تلافی کی ضمانت موجود تھی۔ عام لوگوں کے لیے ایسی تعلیم کے سامنے نہ افلاطون اور ارسطو کا فلسفہ ٹھیر سکتا ہے اور نہ رواقیت کی خشک شدت۔

بشیر احمد ڈار

یونانی تصوّف

(۴)

فلاطینوس مصری

اس منزل میں اگر دوسرے امتیازات ختم ہو جاتے ہیں تو پھر بھی ایک بڑا امتیاز من وتو کا قائم رہتا ہے یعنی ایک طرف تمام کائنات کی وحدت ہے اور دوسری طرف وہ ذاتِ مطلق ہے جو ہمارا مصدر و منبع اور ہماری منزل ہے۔ اس لیے فلاطینوس کا خیال ہے کہ انسان کو ابھی ایک اور قدم بڑھانا ہے جہاں یہ آخری تفریق بھی ختم ہو جاتی چاہیئے۔ مشکل یہی ہے کہ انسانی فکر اس زمانی و مکانی ماحول کے باعث معروض و موضوع کی دوئی کے بغیر ایک قدم نہیں اٹھا سکتا اور اس آخری منزل میں اسی دوئی کو ہٹائے بغیر گذارہ بھی نہیں۔ اس وحدتِ مطلقہ تک پہنچنے کے لیے ہمیں شعورِ ذات کو فنا کر دینا پڑے گا اور خدا میں ہر شے کو پانے کے لیے اپنے آپ کو ختم کرنا ہو گا۔ نچلی منزل کی کوئی چیز اس جگہ نہ صرف کام نہیں آ سکتی بلکہ اسے اپنے شعور سے علاحدہ کرنا ضروری ہے۔ عقل و وجدان کے بعد محبت ہی ایک ذریعہ ہے جس سے یہ مقصد حاصل ہو سکتا ہے لیکن یہ محبت عقل و وجدان کی آمیزش سے پاک ہونی چاہیئے۔ فلاطینوس اس منزل کو یوں بیان کرتا ہے "جب روح وجدان کی منزل میں پہنچتی ہے تو وہ عالم معقولات کا تصوّر کرتی ہے لیکن جب اسے خدا کا شعور حاصل ہوتا ہے تو وہ چیز ترک کر دیتی ہے۔ ایک ایسے شخص کی مثال لیجئے جو کسی شاہانہ محل میں داخل ہوتا ہے۔ وہ کچھ عرصہ تو اس کی ظاہری شان و شوکت اور جمال و خوبصورتی میں محو ہو جاتا ہے لیکن جب گھر کا مالک اس کے سامنے آتا ہے تو وہ یہ سب کچھ بھول جاتا ہے کیونکہ وہ مالک کوئی ساکن بت یا کوئی آرائش کی چیز نہیں کہ اس کو کچھ عرصہ دیکھ کر دوسری چیزوں کی طرف توجہ کی جائے۔ وہ تو نو وارد کی تمام تر توجہ کا مرکز بننا چاہتا ہے۔ اس حالت میں وہ اس کی طرف مکمل یک جہتی سے دیکھتا رہے گا یہاں تک کہ اسے بھول جائے گا کہ وہ کسی خارجی شے کی طرف دیکھ رہا ہے۔ شاہد اور مشہود ایک ہی ذات میں مدغم ہو جاتے ہیں۔ وہ شے جو پہلے مشہود تھی اب اندرونی مشہود ہو جاتی ہے اور اس طرح ہر دوسری شے کی یاد اس کے ذہن سے اتر جاتی ہے۔ اس تشبیہ کو مکمل کرنے کے لیے یہ بات یاد رکھنی ہو گی کہ مکان کا مالک انسان نہیں بلکہ خدا ہے اور یہ خدا محض ہماری آنکھوں کے سامنے ظاہر ہی نہیں ہوتا بلکہ ہماری روح میں پوری طرح سما جاتا ہے۔ پہلا دیکھنا نچلی منزل ہے جس میں شاہد و مشہود کی تفریق قائم رہتی ہے لیکن دوسرا دیکھنا انسان کو اپنی ہستی سے ماورا لے جاتا ہے اور عشق کی کارفرمائی سے دوئی ختم ہو جاتی ہے۔ اس شراب (عشق) سے اس کی عقل ختم ہو جاتی ہے اور اس طرح وہ اس وحدت کی منزل تک پہنچ جاتا ہے جس میں اس کی روح کو تسکین کامل ملتی

ہے۔" لیکن یہ آخری منزل انسان سے خارج میں کہیں موجود نہیں۔ جب ہم خدا کی ذات میں مدغم ہوتے ہیں تو گویا خود اپنی ذات کا تحقق حاصل ہوتا ہے۔" خدا کسی چیز کا غیر نہیں حتیٰ کہ اس شخص کا بھی غیر نہیں جو اس سے بظاہر بے نیاز ہوتا ہے۔ لیکن وہ شخص جو اپنے نفس سے واقف ہے وہ اس وجود مطلق سے بھی واقف ہوگا جو اس کائنات اور اس کے وجود کا مصدر و منبع ہے۔" (باب ششم، کتاب نہم فصل ۷)۔ خدا کی ذات تمام کائنات کا مرکز ہے اور اس سے دور رہنا گویا اپنی فطرت سے بغاوت کرنا ہے اور اس سے رابطہ پیدا کرنا اپنی فطرت اور کائنات سے ہم آہنگ ہونے کے مترادف ہے۔ انسانی عروج وصعود کا مفہوم فلاطینوس کی نگاہ میں کسی ایسی منزل کی طرف جانا نہیں جس سے پہلے ہم جدا تھے، وہ تو انسانی انا اور ذات کے اندر گم ہونا ہے جو اپنی اتھاہ گہرائیوں میں خدائے مطلق کے ساتھ مربوط ہے۔

لیکن اس حرکت صعودی میں انسانی انا کا انفرادی وجود اور اس کی جسمانی زندگی کا ارتقا بالکل ختم ہو جاتا ہے۔ جب ہم نچلے درجے سے ترقی کر کے اوپر کے درجے میں قدم رکھتے ہیں تو یہ ترقی صرف خارجی ترقی تو ہے لیکن حقیقی نہیں کہلا سکتی کیونکہ جو کچھ انسان ایک منزل پر حاصل کر چکا ہوتا ہے اس کی بنیاد پر اگر اگلی تعمیر ہو تو وہ تو حقیقی ارتقا ہوگا لیکن اگر اگلی منزل پر پہنچ کر پچھلی منزل کی ہر چیز سے انحراف کیا جائے اور اس کی مکمل نفی کر دی جائے تو یہ دوسری منزل تو نہیں کہلا سکتی۔ فلاطینوس کے ہاں سلبیت کا رجحان اتنا نمایاں ہے بلکہ یوں کہنا چاہیئے کہ روحانی ارتقا کا تصور اس کے ہاں بالکل سلبی اور منفی ہے جس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ جب کوئی انسان مختلف منازل طے کرتا ہوا وحدت مطلقہ تک رسائی حاصل کرتا ہے تو وہ وحدت مطلقہ سلبیت خالصہ ہوتی ہے جس میں تمام کائنات موجود نہیں بلکہ جو ان تمام سے مطلق ماورا ہے۔ اس طرح حرکت صعودی گویا ایک مکمل سلبیت ہے جو فنائے مطلق کے بغیر حاصل نہیں ہو سکتی۔ جب انسان مختلف منازل طے کرتا ہوا آخری مقصود تک پہنچتا ہے تو اس تمام تگ و دو کا نتیجہ اس موجودہ زندگی کے لیے کچھ خوشگوار تبدیلی کا پیش خیمہ ثابت نہیں ہوتا۔ کیا عقل استدلالی اور وجدان کے درمیان کوئی رشتہ ہے؟ اگر ہے تو وجدانی مرتبے تک پہنچنے کے بعد عقل استدلالی کا حکم جاری رہنا چاہیئے لیکن فلاطینوس کی عقل یہ تو تسلیم کرتی ہے کہ نزول کے وقت عقل استدلالی وجدان کی نچلی کڑی ہے، لیکن جب معاملہ صعود و عروج کا ہوتا ہے تو یہ تعلق یک قلم مرفوع ہو جاتا ہے۔ وجدان تک پہنچتے پہنچتے انسان کی عملی زندگی کی دلچسپیاں بالکل ختم ہو جاتی ہیں اور پھر انسان اس زندگی کے کسی کام کا نہیں رہتا۔ اس کے بعد اس کا مقصد محض مشاہدات اور سیر فی اللہ رہ جاتا ہے۔ تمام کائنات اور دوسرے انسانوں سے مربوط رشتوں میں منسلک ہونے کا احساس ہیں معاشرے کی بھلائی کے دنیاوی کاموں کی طرف نہیں لے جاتا بلکہ ان سے کلی طور پر منقطع ہونا سکھاتا ہے اور یہی وہ مقام ہے جہاں تصوف اور خاص کر فلاطینوس

ؔ التسع باب ششم، کتاب، فصل ۲۵ صفحہ ۵۸۶ - ۵۸۹

کے زیرِ اثر پیدا شدہ تصوف میں رہبانیت اور زندگی گریز اور منفیانہ رجحانات نے تقویت پائی۔

جب کوئی شخص اپنے تجربات اور واردات سے گزر کر مشاہدۂ حقیقی سے سرفراز ہوتا ہے تو اس وقت اس کا علم و تجربہ ایک حیثیت سے تو یقیناً بہت گہرا اور وسیع ہوتا ہے لیکن اس کو ادا کرنا اور الفاظ میں بیان کرنا اس کے حیطۂ اختیار سے باہر ہوتا ہے۔ وہ تشبیہات اور استعارے استعمال کرنے پر مجبور ہوتا ہے لیکن جن حقائق کی یہ نشان دہی کرتے ہیں وہ متضاد تصورات کے حامل ہوتے ہیں۔ خدا وہ ذات ہے جس میں سب گم ہیں اور پھر وہ سب کو محیط بھی ہے۔ غرض کہ اس کا نتیجہ لاادریت کے سوا اور کچھ نہیں ہوتا لیکن جب ایسا شخص لاادری (میں نہیں جانتا) کہتا ہے تو اس کا مطلب یہ نہیں کہ حقیقتِ مطلقہ کے متعلق اس کے پاس کوئی علم نہیں۔ جانتا تو وہ بہت کچھ ہے لیکن اس کا علم ہمارے مقررہ پیمانوں اور مروجہ اصطلاحات کے اندر نہیں سما سکتا مگر اس احساسِ کوتاہی کے باوجود اس کے ذہن و قلب میں جو انقلاب پیدا ہوتا ہے اس کے اثرات محض اس کے داخلی نفس کی تبدیلی تک محدود نہیں رہتے بلکہ خارجی دنیا میں اس کی حیثیت یکسر بدل جاتی ہے۔ (نفسی) تبدیلی کے زیرِ اثر دوسرے انسانوں اور معاشرے کے ساتھ اس کا تعلق زیادہ فائدہ مند شکل اختیار کر لیتا ہے۔ اس سے وہی اعمال و افعال سرزد ہوتے ہیں لیکن اب ان کی روح مختلف ہوتی ہے، اس کا نقطۂ نگاہ بدل چکا ہوتا ہے اور وہ ہر معاملہ کو اس بلندی اور آفاقی حیثیت سے دیکھتا ہے جو ایک مشاہدۂ حقیقت سے سرفراز انسان کا خاصہ ہے۔ انسانی تاریخ میں پیغمبروں اور مصلحین نے جو کارنامے سرانجام دیئے ہیں وہ انہی تجربات و مشاہدات کا نتیجہ ہیں۔ اگرچہ ان کی زندگی میں سلبیت کا اپنا مقام ہے، انہوں نے عارضی طور پر زندگی اور اس کے تقاضوں سے مکمل طور پر منہ موڑ لیا اور یوں معلوم ہوتا تھا کہ اب وہ واپس لوٹ کر نہیں آئیں گے لیکن اس کے باوجود ان کے ہاں مکمل اثباتیت بھی موجود ہے، تکمیلِ اخلاق اور مکمل قلبِ ماہیت کے بعد جب دوبارہ انہوں نے زندگی کے روزمرہ مسائل کی طرف رُخ کیا تو معاشرے کی کایا پلٹ دی اور انسانوں کو ایک ایسے راستے پر گامزن کرایا کہ آن کی آن میں فتنہ و فساد کی جگہ امن و آشتی نے لے لی۔ یہی وہ بات ہے جو فلاطینوس کے فلسفہ و تصوف میں موجود نہیں۔ اس کے نزدیک صحیح صوفی کی مثال اس شخص کی سی ہے کہ جو کسی مقدس خانقاہ میں داخل ہونے سے پہلے نہ صرف اس مادی دنیا کے ملوثات سے پاک ہو جائے بلکہ تمام ملبوسات کو اتار دے تاکہ اس پاکیزہ ماحول میں اس گندی دنیا کے لوازمات اور تصورات اس کی یکسوئی کو خراب نہ کر سکیں۔ اس قسم کی زندگی کا نتیجہ صاف ہے کہ فلاطینوس کے نزدیک عملی اخلاق محض ایک منزل بیرونِ در ہے اور جونہی اس کے بعد انسان کو اس مقدس حلقے میں داخل ہونے کا موقع ملتا ہے تو اخلاق کی وقعت اور قدر بالکل ختم ہو جاتی ہے۔ عملی زندگی کے بعد محض مشاہدات کی زندگی ہے اور اس کے بعد محض مشاہدۂ حق کی قدرت۔ یہ انتہائی منزل خالص منفیانہ شکل اختیار کر لیتی ہے اور اس سے انسان کی انفرادی اور معاشرتی زندگی کے لیے کوئی مفید نتیجہ مترتب نہیں ہو پاتا۔ انسانی زندگی کے مختلف مراتب مادی، فکری، وجدانی ایک ارتقائی سلسلے کی مختلف کڑیاں ہیں جو ایک دوسرے سے متضاد اور متمیز ہوتے ہوئے بھی ایک

جزو وحدت میں مربوط اور ہم آہنگ اجزا کی طرح کام کرتی ہیں۔ نچلی منزل اسی طرح ناگزیر ہے جس طرح بالائی منزل اور ان سب سے کام لے کر ہی انسان صحیح ارتقا کے راستے پر گامزن ہو سکتا ہے۔ عالم روحانی کوئی مادی دنیا سے علاحدہ چیز نہیں کہ اس کے حصول کے لیے ہمیں ایک کو ترک کرنا پڑے بلکہ وہ بھی مادی دنیا ہی ہے جس میں رہ کر انسان ایک بلند مقصد کے لیے کوشش کرتا ہے اور روحانی عزائم کی تکمیل کے لیے اس کو مسخر کرتا ہے۔

اس زندگی گریز رجحانات کے باوجود جب فلاطینوس کے تصورات کا مقابلہ عرفانی حکما و صوفیا کے ساتھ کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ ایک حیثیت میں کم از کم اس کا نظریہ اتنا مایوس کن نہ تھا۔ عرفانیوں کا خیال تھا کہ یہ کائنات خدائے مطلق کی تخلیق کا نتیجہ نہیں بلکہ شیطان کی ابلیسیت کا کارنامہ ہے۔ انسانی ارواح جب اس مادی کائنات میں وارد ہوتی ہیں تو شیطانیت کے بُرے اثر سے ملوث ہو جاتی ہیں۔ ان کی نجات ان کے اپنے اعمال و افعال کے ذریعے ممکن نہیں، عالم بالا سے ایک نجات دہندہ ہی ان کو اس قید سے چھٹکارا دلا سکتا ہے۔ فلاطینوس کے لیے عرفانیوں کے اس عقیدہ کو تسلیم کرنا ممکن نہیں تھا۔ اس کے نزدیک یہ مادی کائنات فطرتاً بد نہیں اور نہ وہ شیطان کے ہاتھوں ظاہر ہوئی اگرچہ اس میں بدی اور شر کے اجزا ضرور ہیں۔ یہ کائنات بہترین اور خوبصورت ترین ہے اگرچہ وہ عالم بالا کا محض عکس ہے۔ چنانچہ وہ کہتا ہے:

"اس عالم بالا کے عکس کی حیثیت سے اس ہماری دنیا سے خوبصورت کون سی چیز ہو سکتی ہے؟ وہاں کی آگ کا بہترین عکس ہماری دنیا سے بہتر کہیں پایا جا سکتا ہے؟ ہماری زمین سے بہتر کوئی زمین تصور میں نہیں آسکتی۔ یہ ہمارا کرّہ جو اپنے مقررہ راستہ پر گامزن ہے، عالم بالا کے کرّے کے عکس کی حیثیت سے بہترین ہے۔" (کتاب دوم، باب ۹، فصل ۴)[1] عرفانیوں کا خیال تھا کہ انسان کی روحانیت کی بہترین دلیل یہ ہے کہ وہ اس مادی دنیا سے مکمل بیزاری اور نفرت کا اظہار کرے لیکن فلاطینوس کا خیال ہے کہ اس کائنات کی ظاہری خوبصورتی عالم بالا کی خوبصورتی کا عکس ہے اور اس لیے جو شخص اس خوبصورتی کو دیکھ کر عالم بالا کی خوبصورتی کا تصور نہیں لاتا وہ روحانیت سے بالکل معرا ہے۔ "وہ کونسا موسیقار ہے جس نے عالم بالا کی موسیقی سنی ہو اور اس عالم حسیات کی موسیقی سن کر اس کے جذبات میں تلاطم نہ پیدا ہوا ہو؟ وہ کونسا سائنسداں ہے جو حساب اور ہندسہ کے علوم سے واقف ہو اور جو اس کائنات کے مختلف حصوں اور متناسب حرکت، ہم آہنگی اور ترتیب کو دیکھ کر خوش نہ ہوتا ہو؟ وہ شخص جو ایک تصویر کو دیکھتا ہے درحقیقت اُسی وقت اس سے پوری طرح لذت اندوز ہو سکتا ہے جب وہ اس میں مثالی خوبصورتی کے عکس کا معائنہ کرتا ہے اور اس لذت و سرور سے مدہوش

---

[1] صفحہ ۱۳۵ - ۱۳۶

ہوکر وہ عالم بالا کی یاد میں محو ہو جاتا ہے۔ یہی وہ یاد ہے جو عشق الٰہی کی بنیاد ہے۔ اس کائنات کی خوبی، ان فلکی اجسام کا نورانی جلوہ، اشیائے مادی کی ترتیب وہم آہنگی ــــ آخر وہ کونسا بد ذوق انسان ہے جس کے دل میں اس نظارہ کو دیکھ کر عالم بالا کی تڑپ پیدا نہ ہو؟[1] (کتاب دوم، باب ۹، فصل ۱۶) فلاطینوس کے نزدیک یہ کائنات خدا کی بلا واسطہ تربیت اور نگرانی میں ارتقائی منازل طے کر رہی ہے اس لیے اس کے متعلق یہ رائے پیش کرنا کہ یہ عین بدی اور شر ہے انسان اور خدا کی توہین ہے۔

لیکن اس کے باوجود فلاطینوس اس حقیقت سے غافل نہیں تھا کہ اس دنیا میں مختلف قسم کی بدیوں کا وجود موجود ہے، طبعی اور اخلاقی شر سے ہمیں ہر وقت واسطہ پڑتا ہے۔ اس کے خیال میں یہ چیز خدا کی طرف کسی طرح بھی منسوب نہیں کی جا سکتی کیونکہ خدا اس عالم انسانی کی تخلیق کا بلا واسطہ باعث نہیں۔ اس کے خیال میں کسی تخلیقی عمل کا انتساب اس کی طرف جائز نہیں اس کا عمل اگر کوئی ہے تو وہ صرف اس کی اپنی ذات تک محدود ہے۔ اگرچہ نچلے مراتب کا وجود اس کے وجود کا مرہون منت ہے تاہم وہ ان کا ذمہ دار نہیں۔ ہر وجود اپنے سے بالا مرتبے کے وجود سے ظاہر ہوا بغیر کسی نیت یا ارادے کے اور اس طرح وہ نچلے مرتبے کے وجود کے نقائص کا ذمہ دار نہیں ٹھہرایا جا سکتا۔ چنانچہ خدا جو انسانوں اور مادی کائنات سے کئی مراتب پرے ہے اس لیے وہ ان عیوب و نقائص سے پاک ٹھہرا لیکن اس تصور میں کوئی منطقی خوبی نہیں اور نہ اس طریقے سے خدا کی ذمہ داری ختم ہو سکتی ہے۔ اس کا خیال ہے کہ اس بدی کا باعث انسان کی اپنی آزادی اور اختیار ہے جو اس کو غلط راستے پر لے جاتی ہے۔ کبھی وہ یہ تصور پیش کرتا ہے کہ کائنات بھی ایک کھیل ہے جس میں انسان مختلف پارٹ ادا کرتا ہے اور جب وہ اپنا پارٹ ختم کر لیتا ہے تو اس دنیا کی بندشوں سے آزاد ہو کر خیر مطلق کی طرف روانہ ہو جاتا ہے۔

لیکن اگر اس دنیا میں بدی کا وجود ہے خواہ اس کی وجہ کچھ ہی کیوں نہ ہو، تو کیا یہ انسان کا فرض نہیں کہ اس دنیا سے بدی اور فتنہ و فساد کو ختم کرنے یا کم از کم اس کی شدت میں کمی کرنے کی کوشش کرے؟ یہاں آکر فلاطینوس کی رجائیت قنوطیت میں بدل جاتی ہے۔ اگر ایک شخص یہ تسلیم کرے کہ یہ کائنات حسن و خوبی کا بہترین مرقع ہے چونکہ یہ حسن ازلی کا پرتو ہے جو شخص اس حقیقت کو (عرفانیوں کے مقابلے پر) بڑے جوش و خروش سے پیش کرتا ہو کہ ذات مطلق بلا واسطہ اس کائنات اور انسان کی زندگی پر ہر لحظہ نگراں ہے اور ان کی بھلائی میں کوشاں، ایسے شخص کے لیے یہ تسلیم کرنا ناگزیر ہوگا کہ وہ ہر اس کوشش پر لبیک کہے جو اس مادی دنیا اور انسانی معاشرے کی بھلائی اور روحانی ترقی کی خاطر کی جائے۔ لیکن فلاطینوس کا ذاتی رجحان اس قسم کا تھا کہ اس طرح کے فعالی جذبے کی حمایت اس سے ممکن نہیں تھی۔ حضرت عیسٰی نے اپنی بلند اخلاقی تعلیم سے اس قسم کا ماحول پیدا کرنے کی کوشش کی تھی جس کا مقصد یہ تھا کہ انسان کی زندگی اس نہج پر استوار ہو

---

[1] صفحہ ۱۷۱

کہ اس مادی دنیا کے نظام میں خوشگوار انقلاب پیدا ہو سکے۔ لیکن فلاطینوس اس قسم کے انقلاب کا کبھی حامی نہ ہو سکا۔ اس کا خیال تھا کہ حقیقی سعادت و فلاح تو صرف ان مادی بندشوں سے مکمل آزادی سے حاصل ہو سکتی ہے، ان میں تبدیلی سے نہیں۔ آپ زنجیروں کو نرم اور ملائم کر دیں لیکن اس سے زنجیروں کی ماہیت بدل نہیں سکتی۔ یہی وہ زندگی گریز نظریہ تھا جس نے بدقسمتی سے بعد میں عیسائیت پر بھی حملہ کیا اور کافی مدت تک وہ رہبانیت سے نجات حاصل نہ کر سکی۔ عیسائی عرفانیو کی طرح یہ تو نہ کہہ سکے کہ یہ دنیا شیطان کی پیداوار ہے لیکن مادہ اور روح، دنیا اور آخرت، داخلیت اور خارجیت کی ثنویت سے بچ نہ سکے۔

فلاطینوس کے تصوف کی آخری منزل رویت خداوندی ہے۔ اس کے شاگرد اور سوانح نگار فورفریس - Por phyry کے بیان کے مطابق اسے زندگی میں کئی بار اس سرور اور لذت کا تجربہ ہوا۔ اس کی کیفیت کے متعلق التسعہ میں کئی جگہ اس نے ذکر کیا ہے۔ ذیل میں ہم اس کے اپنے الفاظ درج کرتے ہیں:

"عقل استدلالی اس مقصود اعلیٰ بسیط مطلق تک کیسے پہنچ سکتی ہے؟ اس کے لیے تو صرف الہٰی وجدان کی ضرورت ہے لیکن اس تجربہ کے متعلق کچھ کہنا ہماری قدرت سے ماوراء ہے۔ جب واردات ختم ہو جائے تو پھر استدلال سے اسے بیان کرنے کی کوشش کی جا سکتی ہے۔ اس حقیقت کا مشاہدہ ہی اس کے وجود کی دلیل ہے کیونکہ اچانک روشنی ہماری روح کو منور کر دیتی ہے۔ یہ نور اسی وحدت مطلقہ کی طرف سے آتا ہے بلکہ یوں کہنا بہتر ہو گا کہ یہ نور ہی وحدت مطلقہ ہے۔ یوں محسوس ہوتا ہے کہ وہ وحدت ہر جگہ موجود ہے۔ جب قلب میں اس کا نور چمکتا ہے تو گویا اس نے اپنے مقصود کو پا لیا۔ روح کا صحیح مقصد اور انجام یہی ہے کہ اسی نور کی روشنی میں نور مطلق کا مشاہدہ کرے اُسی طرح جس طرح سورج کی روشنی میں سورج کا مشاہدہ کیا جاتا ہے۔ یہ چیز کیسے حاصل ہو سکتی ہے؟ اپنے نفس کو ہر چیز سے پاک کرنے سے۔"[1]

"روح کو خیر اور شر اور ہر قسم کی دوسری چیزوں سے اپنے آپ کو پاک کرنا چاہیئے تاکہ وہ صرف وحدتِ مطلقہ کا استقبال کر سکے۔ جب روح ہر مادی اور حسی چیز سے علاحدہ ہوتی ہے اور اپنے آپ کو ہر آلائش سے پاک صاف کر لیتی ہے تو پھر وہ خدائے مطلق کے ساتھ واصل ہو جاتی ہے۔ اس وقت وہ دو نہیں رہتے بلکہ ایک ہو جاتے ہیں۔ جب تک مشاہدۂ ذات رہتا ہے دوئی کی گنجائش نہیں۔ اس وصل کی ایک دھندلی اور نامکمل شکل اس مادی دنیا میں آدمی اور عورت کا وصل ہے۔ جب مسلسل کوشش کے بعد حضوری ہوتی ہے تو اس وقت اس کے سامنے اپنا وجود نہیں ہوتا، وہ نہیں جانتا کہ وہ خود کیا ہے۔ اس وقت وہ نور مطلق اس کے قلب و ذہن پر اتنا حاوی ہوتا ہے کہ سوائے

---

[1] التسعہ صفحہ ۱۹۹-۴۰۰

اس کے لیے کسی چیز کا ہوش نہیں ہوتا۔ اس وقت کے سرور کے لیے تو وہ جنت کو بھی قربان کرنے کے لیے تیار ہے۔ یہ روح کی بلند ترین منزل ہے۔ یہاں پہنچ کر کسی قسم کے دھوکے یا تلبیس کا کوئی امکان نہیں۔ آفتاب دلیلِ آفتاب ہے۔ حقیقت سے بڑھ کر کونسی سچائی اور صداقت ہو سکتی ہے۔ اس کی راحت و لذت جسمانی اور حسّی لذت کے مشابہ نہیں، یہ وہ سعادت ہے جو روح کو اس فانی دنیا میں آنے سے پہلے میسر تھی۔ اس وقت ہر دنیاوی خواہش جو کبھی اس کی نگاہ میں عزیز تھی — قوت، دولت، حسن، علم وغیرہ — ہیچ و بے معنی معلوم ہوتی ہے۔ شر اور بدی کا خوف اس سے دور ہو جاتا ہے۔ خواہ اردگرد کی ہر چیز فنا ہو جائے اسے اس کی بالکل پروا نہیں ہوتی۔"[1] (۶، ۷، ۳۴)

"جس طرح مادہ اپنی ہیولائی شکل میں ہر قسم کی صورت سے معرا ہوتا ہے اور تبھی وہ مختلف صورتوں کو اختیار کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے اسی طرح روح کے لیے ضروری ہے کہ وہ اپنے آپ کو ہر قسم کے خارجی اثرات سے پاک و صاف کرے تاکہ وہ ذاتِ مطلق کی تجلی اور اس کے دیدار کی لذت سے سرفراز ہو سکے۔ اس کے بعد وہ واصل بہ حق ہو سکتی ہے۔ اس مشاہدۂ ذات کے بعد جب وہ سیر حاصل ہو کر اس سے گفتگو کر لیتی ہے تو وہ اس دنیا کی طرف واپس آتی ہے اور اپنے مشاہدے کے متعلق دوسروں کو بتانے کے لیے تیار ہوتی ہے۔ خدا کے ساتھ اس طرح کا مشاہدہ اور گفتگو یونانی صنمیات میں مائی نوس (Minos)[2] کے نام منسوب ہے۔ اسی مشاہدہ اور گفتگو کی روشنی میں اس نے اپنے ملک کے لیے قوانین وضع کیے۔ لیکن شاید وہ انسان جس نے عالمِ بالا کا بہت زیادہ مشاہدہ کیا ہو سیاسیات کو اپنی حیثیت سے گرا ہوا سمجھے اور اس دنیا اور اس کے دھندوں سے علاحدہ رہنے کو ترجیح دے۔ خدا جیسا کہ ہم نے پڑھا ہے (جیسا کہ افلاطون نے کہا ہے) ہم سے دور نہیں، وہ ہم سب میں موجود ہے اگرچہ ہم جانتے نہ ہوں۔ . . . .

"ہم ہمیشہ اس وحدتِ مطلقہ کے اردگرد گھومتے ہیں لیکن ہماری نگاہ ہمیشہ اس پر مرکوز نہیں رہتی۔ ہماری مثال ان سرود خوانوں کی سی ہے جو ایک سربراہ موسیقار کے اردگرد کھڑے ہیں لیکن چونکہ ان کی توجہ بعض خارجی اشیا کی طرف بٹی ہوئی ہے اس لیے ان کا گانا سُر اور تال میں نہیں ہوتا۔ جب وہ سربراہ کی طرف پوری توجہ سے دیکھتے ہیں تو ان کا گانا درست ہو جاتا ہے . . . . . . اس سرودی ناچ میں انسان زندگی کا سرچشمہ، وجود کا مصدر، خیر کی علت اور روح کی بنیاد کا مشاہدہ کرتا ہے۔ یہ صفات وحدتِ مطلقہ کے فیض سے جاری ہوتی ہیں بغیر اس کے کہ اس کی ذات میں کوئی کمی واقع ہو۔ اگرچہ جسم کے باعث اس میں اور ہم میں ایک قسم کی جدائی اور علاحدگی حائل ہے تاہم مستقل غیریت ممکن نہیں کیونکہ ہمارا وجود، ہماری زندگی اور

---

[1] التسعہ، صفحہ ۵۰۰

[2] مائی نوس جزیرۂ کریٹ کا افسانوی بادشاہ تھا۔ نو سالہ دورِ حکومت کے بعد وہ ایک غار میں پہنچا جو دیوتا زوئیس (Zeus) کے نزدیک بہت مقدس تھی۔ وہاں اس نے دیوتائے اعظم سے ملاقات کی جہاں اسے کچھ قوانین تیار ملے۔ کریٹ کا قدیم تمدن، مائنوئین Minoan اسی کے نام سے منسوب ہے۔ دیکھئے
A dictionary of classical Antiquities by H. N. Nettleship.

ہمارا نفس سب اسی مصدرِ حیات کے مرہونِ منت ہیں لیکن ہم حقیقی طور پر تبھی زندہ کہلانے کے مستحق ہیں جب ہم اس کی طرف پوری طرح متوجہ ہوں اور اسی میں ہماری سعادت ہے۔ اس سے دور رہ کر ہماری شقاوت اور کمتری ہے۔ اسی میں ہماری روح کو تمام شرور سے حفاظت اور اطمینان ملتا ہے۔ وہ ایک ایسے علاقے میں داخل ہوتی ہے جس میں کسی بدی کو راہ نہیں۔ وہاں اسے مشاہدۂ ذات میسّر آتا ہے، ہر قسم کے نفسانی جذبات اور اندیشوں سے آزاد اور حقیقی زندگی سے ہم کنار ہوتی ہے۔ ہماری موجودہ زندگی جو خدا سے غیریت پر مبنی ہے، محض دکھاوا اور نمائش ہے . . . . . اس شخص کو جسے اس قسم کی واردات (یعنی مشاہدۂ ذات) کا تجربہ نہیں یوں سمجھنا چاہیئے کہ اس دنیا میں کتنی خوشی کا موقع ہوتا ہے جب کوئی شخص اپنے محبوب سے وصل حاصل کرنے میں کامیاب ہوتا ہے اگرچہ دنیاوی زندگی کی محبتیں فانی ہیں۔ ہماری محبت اور الفت کا صحیح حقدار تو وہی ذاتِ اقدس و اعلیٰ ہے جس کو ہم حاصل کر سکتے اور حاصل کرنے کے بعد اس سے جدا نہیں ہو سکتے کیونکہ وہ غیر فانی ہے۔ وہ شخص جس کو اس کا تجربہ ہے جانتا ہے کہ اس میں کس قدر حقیقت ہے، اس میں کتنا سرور ہے، زندگی ہے۔ اس لیے ہمیں چاہیئے کہ اس عالم میں جلدی پہنچنے کی کوشش کریں، جسم سے جس سے بدقسمتی سے ہم وابستہ ہو چکے ہیں زیادہ سے زیادہ چھٹکارا حاصل کریں، اپنے پورے وجود کے ساتھ خدا سے بغلگیر ہوں۔ اس مشاہدے سے ہمیں احساس ہو گا کہ ہمارا قلب نور سے منور ہو چکا ہے بلکہ ہم خود مجسم نور بن چکے ہیں . . . . "

"(اس مشاہدہ کے دوران میں) ہمیں یہ نہیں کہنا چاہیئے کہ وہ دیکھتا ہے بلکہ جو کچھ وہ دیکھتا ہے وہی ہو جاتا ہے یعنی غیریت اور دوئی کمل طور پر ساقط ہو جاتی ہے۔ وہ ذاتِ خداوندی میں اس طرح مدغم اور واصل ہو جاتا ہے کہ اس کا اپنا انفرادی وجود غائب ہو جاتا ہے۔ ان کی مثال دو ہم مرکز دائروں کی سی ہے، جب دونوں منطبق ہو جائیں تو ایک ہو جاتے ہیں اور جب علاحدہ ہوں تو دو۔ یہی وجہ ہے کہ اس مشاہدے کا بیان کرنا بہت محال ہے۔ کیونکہ اس چیز کو ایک غیر اور معروض کی حیثیت میں کس طرح بیان کیا جائے جب کہ مشاہدہ میں مشہود اور شاہد دونوں ایک ہوں "

"یہی وجہ ہے کہ باطنی اور صوفیانہ طریقوں میں ایک نابلد شخص کو ان حقائق سے واقف کرنے کی ممانعت کی جاتی ہے۔ روحانی تجربات غیر حسی ہونے کی وجہ سے عقل کی دسترس سے باہر ہیں اور اس لیے وہ لوگ جو اس کے سرور سے ناآشنا ہیں اس کی ماہیت سمجھنے سے قاصر ہیں۔ مشاہدے میں دوئی نہیں ہوتی بلکہ شاہد اور مشہود ایک ہوتے ہیں (کیونکہ شہود عام دیکھنا نہیں بلکہ مدغم ہونا ہے)۔ اگر انسان اس حالتِ شہود و ادغام میں اپنی حیثیت کی نوعیت و ماہیت کو حافظہ میں رکھ سکنے میں کامیاب ہو جائے تو گویا اس کے سامنے اس خدائے قدوس کا عکس موجود رہے گا۔ اس حالت میں وہ مشہود کے ساتھ مدغم ہو چکا تھا اور ہر قسم کی دوئی اور غیریت کا پردہ اٹھ چکا تھا۔ اس وقت اس کے قلب میں کوئی جذبہ موجزن نہیں تھا نہ غصہ نہ نفسانی خواہش، حتیٰ کہ عقل و وجدان۔ اپنی خودی کا احساس تک بھی موجود نہ تھا۔ تواجد کی حالت میں وہ مکمل اطمینان اور سکون کا مجسمہ، خدا کے نور سے منور اور سرورِ کامل سے بھرپور۔ اس خود فراموشی کی حالت میں اس کی نظر دائیں بائیں

نہیں گھومتی حتیٰ کہ خود اس کی اپنی ذات بھی مرکز توجہ نہیں ہوتی۔ وہ مکمل سکون کی حالت میں ہوتا ہے بلکہ یوں کہنا بہتر ہوگا کہ وہ خود مکمل سکون بن جاتا ہے۔ اس وقت انسان حُسن و اخلاق کی سرحدوں سے بالا ہو جاتا ہے ... جب انسان اپنے آپ کو خدا سے متحد پاتا ہے تو اپنی ذات میں خدا سے تشابہ محسوس کرتا ہے اور اگر وہ اپنی ذات سے گزر کر اس ذات متعالی کی طرف رجوع کرتا ہے تو گویا اس نے اپنے راستے کی منزل کو پالیا۔ جب وہ اس مشاہدۂ ذات سے مسرور ہو کر لوٹ کر آتا ہے تو اس کی داخلی نیکیاں اس میں عود کر آتی ہیں اور اس حالت میں وہ پھر صعود و عروج کی منزلیں طے کرتا ہوا روح کل کی طرف بڑھتا ہے اور آخر کار ذاتِ واحد سے دوبارہ ملحق ہو جاتا ہے۔ یہی زندگی دیوتاؤں، نیک اور سعید لوگوں کی ہے ـــــ اس مادی زندگی کے تمام بندھنوں سے آزاد، ایک ایسی زندگی جس میں حسّی اور جذباتی میلانات کی کشش بالکل ختم ہو چکی ہوتی ہے، ایک تنہا روح کی پرواز تنہا روحِ اعلیٰ (یعنی خدا) کی طرف۔"

ڈاکٹر سید عبداللہ

پاکستانی معاشرہ کی اسلامی اساس

گزشتہ ماہ پنجاب یونیورسٹی کے سینٹ ہال میں "پاکستانی قومیت کی اسلامی بنیاد" کے موضوع پر ایک مجلس مذاکرہ منعقد ہوئی تھی۔ سپریم کورٹ کے جج جناب ایس۔ اے رحمٰن نے اس مجلس کی صدارت فرمائی اور میاں بشیر احمد، ڈاکٹر سید عبداللہ، چودھری نذیر احمد خاں، اور ڈاکٹر عبدالوحید نے مباحثہ میں حصہ لیا۔ جناب ڈاکٹر سید عبداللہ نے اپنے مقالے میں اس بات پر زیادہ زور دیا کہ پاکستان میں اسلامی رنگ کس طرح پیدا کیا جائے اور اس موضوع پر انہوں نے جن خیالات کا اظہار فرمایا وہ درج ذیل ہیں:

پاکستان میں اسلامی طرزِ حکومت اور اسلامی زندگی کا سوال بہت اہم اور غور طلب سوال ہے۔ پاکستان کا حصول یقیناً ایک بہت بڑا کارنامہ تھا۔ مگر اس میں کسی ایسے نظام کی ترویج جس کی اساس مذہب پر ہو، اس سے بھی بڑا کارنامہ ہوگا۔ یہ اس لیے کہ سیاسی فکر کی جدید تاریخ میں یہ ایک انوکھا تجربہ ہوگا اور اس کو عملی جامہ پہنانے کے لیے بڑی تخلیقی اور تعمیری صلاحیتوں کی ضرورت ہوگی۔ مگر اس کو نافذ کرنے سے پہلے اپنے آپ کو اور دوسروں کو اس کی معقولیت اور افادیت کے بارے میں مطمئن بھی کرنا ہوگا۔ اسی لیے میں سمجھتا ہوں کہ اس سوال پر محض جذباتی طور پر نہیں۔ بلکہ عقلی اور عملی طور پر بھی سوچنا ضروری ہے۔

اس سلسلے میں ایک اہم سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ مغرب کے ترقی یافتہ نظاموں کو، جو اس وقت دنیا کے بیشتر حصوں میں رائج ہیں اور بظاہر کامیابی سے چل رہے ہیں، اپنا لینے میں کیا امر مانع ہے؟ مغرب کی علمی ترقیات اور سائنسی جستجوؤں کے میدان اتنے وسیع ہیں اور ان کے عملی انتظامات اور ادارے اتنے عمدہ اور چاق وچوبند ہیں کہ ان کے ہوتے ہوئے کسی نئے تجربے کی آخر ضرورت ہی کیا ہے؟ پاکستان ایک نیا تجربہ ہے اس لیے کہ اس وقت دنیا میں اسلامی طرزِ حکومت کا کوئی نمونہ موجود نہیں۔ ہمیں اسلامی نمونے کی حکومت قائم کرنے کے لیے پرانے تجربوں کو نئے تجربوں سے ہم آہنگ کرنا پڑے گا۔ اس صورت میں یہ نظام بھی بڑی حد تک ایک نیا ہی نظام ہوگا، جو پچھلے تمدنی تجربوں سے خاصا مختلف ہوگا۔ اس لیے میری رائے میں پاکستان میں اسلامی حکومت کا نظام، فکر اور عمل کی ایک نئی اور نادر تخلیق ہوگی اور اس لحاظ سے میں اس کو نیا نظام ہی سمجھوں گا۔

اس صورت میں معترض کہہ سکتا ہے کہ پھر مغربی نظاموں سے کسی ایک کو اپنا لینے میں کیا مضائقہ ہے؟ میں نے جب

کبھی اس سوال پر غور کیا۔ مجھے اس سے پیچھا چھڑانے میں خاصی دقت پیش آئی۔ مگر یہ بھی واقعہ ہے کہ مغرب کے بعض بنیادی نظاموں کو قبول کرنے کی سہولتوں کے باوجود، ان کے متعلق قدرے بے اطمینانی محسوس ہوئی۔

اس بے اطمینانی کے کئی اسباب ہیں ـــــ ایک بڑا سبب یہ ہے کہ مغرب میں جہاں حسنِ انتظام اور اہتمام و تکمیل کے شاندار حکومتی نمونے ملتے ہیں، وہاں یہ کمی اکثر صورتوں میں محسوس ہوتی ہے کہ وہاں کی سیاست کا بنیادی فلسفہ کسی نہ کسی شکل میں تخریبی ہے۔ اور اس کا یہ عیب نظام کی ظاہری خوبصورتی کے باوجود اس کی روح کو بدنما اور ناگوار بنا دیتا ہے۔ پھر یہ بھی دیکھئے کہ مغرب میں تبدیلی اتنی تیزی سے ہوتی ہے کہ کوئی چیز دیرپا نہیں۔ صبح سے شام تک یا شام سے صبح تک۔ بعض ملکوں میں، مثلاً فرانس میں تجربے کی عمر اس سے بھی کم ہے۔ یہ چیز ذہنی انارکی کا پتہ دیتی ہے۔

بے اطمینانی کا ایک سبب یہ بھی ہے کہ مغربی فلسفے کم و بیش پانچ صدیوں سے عجیب انداز سے یک طرفہ اور یک رخے ہوتے جا رہے ہیں۔ انسان ہے تو خدا نہیں، مادہ ہے تو روح نہیں، عملی تجربے پر آئے تو عقلی علم کے مخالف، عقل ہے تو وجدان کے مخالف۔ اقرار بھی کیا تو یک رخا، مثلاً نیچر ہے تو سب کچھ یہی ہے۔ حواس ہیں تو سب کچھ یہی۔ روٹی ہے تو سب کچھ روٹی ہے۔ جدل ہے تو ہر جگہ جدل ہی جدل۔ غرض ان فلسفیوں کے یہاں عموماً کلیت نہیں پائی جاتی۔ ان کے یہاں حقیقت ٹکڑے ٹکڑے ہو کر سامنے آتی ہے۔ اس سے خود فلسفے کو بہت نقصان پہنچا ہے۔ کسی فلسفۂ زندگی کی غایت یہ ہوتی ہے کہ وہ فرد اور اجتماع دونوں کے لیے راحت و آسودگی کا کوئی موثر پروگرام تجویز کرے۔ اور اس کے لیے عملی اصول بنائے۔ کسی فلسفۂ سیاست کا بھی بڑا مقصد، شاید واحد مقصد، یہ ہے کہ انسانی معاشرہ کی تشکیل کے ایسے اصول وضع کرے، جن کی مدد سے انسان زیادہ سے زیادہ راحت و آسودگی حاصل کر سکیں۔ اور نسلِ انسانی میں انتشار و افتراق کی بجائے زیادہ سے زیادہ اخوت کا جذبہ پیدا ہو۔ میں یہ بات بنتھم اور مل کے زیر اثر نہیں کہہ رہا ہوں، جن کا تصور بالآخر خودغرضی کی نوک پر جا اٹکتا ہے۔ بلکہ اس تصور کے ماتحت کہہ رہا ہوں کہ ایک اعلیٰ اخلاقی معاشرہ میں دوسروں کی خوشی کے لیے اپنی خوشی کی قربانی بھی ممکن ہے۔ میرے خیال میں کسی عمدہ فلسفۂ سیاست کے یہی دو بڑے نصب العین ہیں۔ مگر یورپ کے سیاسی تجربات کی پوری تاریخ اور ان کے موجودہ ادب کا پورا سرمایہ یہ گواہی دے رہا ہے کہ مغربی فلسفے ان غایتوں کو پورا کرنے میں ناکام رہے ہیں۔

ذاتی اور انفرادی لحاظ سے بظاہر مغرب میں بڑا سکھ معلوم ہوتا ہے۔ مگر شاید یہ سکھ سطح پر ہے اندر نہیں۔ اور بے اطمینانی کا اس سے بڑا ثبوت کیا ہو گا کہ فلسفے کے آخری رہنما ـــــ وجودی ـــــ آخر اس نتیجے پر پہنچے کہ زندگی کا سارا کاروبار عبث اور بے سود ہے۔ اور اجتماعی پیمانے پر ان فلسفوں نے یہ قیامت ڈھائی کہ خدا کی مخلوق چھوٹی چھوٹی منفعتوں کے لیے صدہا جنگ آزما برادریوں اور متحارب فریقوں میں بٹ گئی۔ اور استحصال، استعمار، اور اجارہ داری کی ہوس اتنی بڑھی کہ ملک گیروں کی یلغار سے فلک پیر بھی نہ بچ سکا۔ یہ سب کچھ سہانی فلسفیانہ اصطلاحوں کے نام سے کیا گیا

اور مقصد صرف اسی قدر تھا کہ اپنے آرام کے لیے دنیا کو کس طرح لوٹا جائے۔ یہ سب مصیبت مغرب کے مادی نقطۂ نظر سے پیدا ہوئی ہے۔ جو زندگی میں غیر اخلاقی قدروں کو روا رکھتا اور یورپ میں اس BOHEMIAN FREEDOM کا مبلغ ہے، جس کا اصل الاصول انکار، شک اور مادر پدر آزادی ہے ـــــ کافکا، شنسلر اور طامس من نے یوں بڑے بڑے دعوے کئے ہیں مگر اجتماعی فلسفہ ان کا بھی ناقص ہے۔ سائنس اپنی جگہ خوب تھی مگر جب اس نے فلسفہ بننا شروع کیا تو فلسفے کا کریلا مادیت کی نیم پر چڑھ کر اور بھی تلخ ہوگیا۔ یہ صحیح ہے کہ مغرب کے تمام کاموں میں جد وجہد، جستجو، چابک دستی اور لیاقت پائی جاتی ہے مگر ان تمام قابلیتوں کا نتیجہ بین الاقوامی سطح پر کوئی زیادہ حوصلہ افزا ثابت نہیں ہوا۔ اور مجھے تو بعض اوقات ان اقوام کو دیکھ کر بچوں کی تشبیہہ سوجھتی ہے، جو کھیل کھیل میں ہی آپس میں اُلجھ پڑیں یا جیسے جنات کا کوئی قبیلہ ہے جس کی فطرت ہی جنگ جوئی اور ریڑہ کاری ہے۔ حالانکہ انفرادی اخلاق میں ان لوگوں پر فرشتہ ہونے کا گمان گزرتا ہے۔

اس گفتگو سے میں یہ نتیجہ نکالتا ہوں کہ مغربی نظاموں کی تنظیم و تعمیر تو اپنی جگہ خوب چیز ہے مگر ان کی اجتماعی روح کو کسی طرح مکمل اور اخلاقی نہیں کہا جا سکتا۔ ان حالات میں ہمیں کسی ایسے تصور یا نظریے کی ضرورت ہوگی، جو شخصی راحت اور اجتماعی آسودگی کی بہتر ضمانت دے سکتا ہو۔

میری رائے میں اس قسم کا آئیڈیل نظریہ وہ ہوگا، جو زندگی کو کل کی حیثیت سے دیکھتا ہو جس کی بنیاد کسی اخلاقی تصور پر ہو، جو زندگی کے تضادوں میں اعتدال پیدا کرنے کی صلاحیت رکھتا ہو اور جو حیات کی وسیع تر حدوں تک پہنچنے میں بھی مدد دے سکتا ہو اور قابل عمل اور معقول بھی ہو۔ یہ سب صفات اسلام میں موجود ہیں۔ یہ اور بات ہے کہ اجتہاد کے بند ہو جانے اور تقویٰ کی کمی کے باعث اسلام کے روشن نقوش بھی کچھ مٹ گئے ہیں اور کچھ داغدار ہو گئے ہیں۔

حسن اتفاق سے پاکستان اس وقت ایک دوراہے پر کھڑا ہے۔ وہ ایک ایسے تجربے کے انتظار میں ہے، جس میں اُس سے کارکنان قضا و قدر کی توقع یہ ہے کہ وہ مشرق و مغرب کے درمیان ایک سنگم بن جائے، جہاں مشرق و مغرب کی سب خوبیاں اور فضیلتیں اس میں جمع ہو جائیں! مغرب کی تمام تمدنی تجربات اس کے سامنے ہیں۔ ان پر وہ نظر ڈال سکتا اور عمدہ انتخاب کر سکتا ہے۔ اسی کے ساتھ مغرب کی بے اعتدالیوں سے بچنے کا راستہ بھی اس کے پاس موجود ہے۔ اس سلسلے میں اسے مسلمانوں کے تمدنی تجربات سے استفادہ کرنا ہوگا اور اس روح شرافت اور روح انسانیت کو زندہ کرنا ہوگا جس کا اسلامی تہذیب کو ہمیشہ سے دعویٰ رہا ہے۔

پاکستان میں جو طرز حکومت بھی رائج ہو اس کے لیے یہ بہر حال ضروری ہوگا کہ وہ ان عملی تنظیمات سے استفادہ کرنے سے گریز نہ کرے، جن کے عمدہ تجربے یورپ نے کئے ہیں۔ مگر ان عملی تنظیمات کے اندر اسے وہ روح پیدا کرنی ہوگی جو اس کے اپنے دینی عقائد اور اس کی اپنی تہذیب کی روح ہے۔

اگرچہ میں ایک قابل اور مہذب دنیاوی حکومت کو بھی اس لحاظ سے خیر مقدم کہتا ہوں کہ اس سے خدا کی بادشاہت کا منشا ایک حد تک پورا ہو جاتا ہے۔ مگر میرا خیال یہ ہے کہ زندگی اور حکومت دونوں میں گہری معرفت اور گہری روح انسانیت اُس وقت تک جلوہ گر نہیں ہو سکتی، جب تک انسانوں سے بلند تر کسی احکم الحاکمین اور مادی دنیا کے باطن میں کسی وسیع تر روحانی دنیا کی موجودگی کا احساس اور اچھے بُرے کاموں کی جزا سزا کا عقیدہ بھی انسانوں کے اعمال و افعال پر اثر انداز نہ ہو۔ خالص دنیاوی حکومت ایک خشک کاروبار کی حیثیت رکھتی ہے۔ ایسے خشک کاروبار میں عقل کا اطمینان تو ممکن ہے مگر اس میں وہ صلاحیت نہیں ہوتی جو اجتماعی کاموں میں بے غرض نیکی کی شان پیدا کر دے۔ اس کے لیے ذرا سے روحانی احساس کی ضرورت ہوتی ہے اور یہ شے توحید و رسالت کے عقیدے سے پیدا ہو سکتی ہے۔

اسلامی اندازِ نظر کی ایک امتیازی خصوصیت یہ ہے کہ اس میں دین اور دنیا کا باہم ٹکراؤ نہیں۔ بلکہ زندگی کے یہ دونوں شعبے باہم گھل مل جاتے ہیں۔ میں اس نصب العین کو ایک نتیجہ خیز آئیڈیل سمجھتا ہوں۔ مگر اس سلسلے میں کچھ احتیاط کو ضروری خیال کرتا ہوں۔ دین کو دنیا بنا لینا اور دنیا کو دین بنا لینا ایک فلسفے کی حیثیت سے بہت اونچی بات ہے۔ مگر عمل میں یہ ہے بہت مشکل۔ میری رائے یہ ہے کہ معاملات میں دین اور دنیا کی حدوں کی الگ الگ وضاحت ضروری ہے۔ یہ میں اس لیے کہتا ہوں کہ زندگی کے عملی معاملات میں کوئی الجھن نہ رہے۔ اور ہر شخص کو اچھی طرح معلوم ہو کہ اسے کن کن معاملات میں عقلی طریق کار کا سہارا لینا ہے اور کن کن اُمور میں اُسے "تنہا بھی چھوڑ دے" پر عمل کرنا ہے۔ میرا احساس یہ ہے کہ ہمارے یہاں دین و دنیا کے غلط مبحث نے پہلے بھی کافی پیچیدگی پیدا کر رکھی ہے۔ اور اگر اس کی حدود متعین ہو جائیں تو زندگی کے کاموں کے متعلق حکومت اور افراد کو خاصی سہولت ہوگی۔ ورنہ بے اصول طور پر دین دنیا کو ملا دینے سے خدشہ یہ ہے کہ ہم نہ اچھے دین دار بن سکیں گے نہ اچھے دنیادار ہو سکیں گے۔ اس لیے میری رائے میں شعبوں کی واضح تقسیم کی بے حد ضرورت ہے۔ اس کے بعد دونوں میں ایک خوشگوار رابطہ پیدا کیا جا سکتا ہے۔

میں یہاں یہ بھی واضح کر دینا چاہتا ہوں کہ بعض لوگ دانستہ یا نادانستہ تھیوکریسی کی بحث اٹھا کر اسلامی طرزِ حکومت کے مسئلے کو الجھانے کی کوشش کرتے ہیں۔ جہاں تک مجھے معلوم ہے، اسلام میں 'تھیوکریسی' کبھی نہیں ہوئی۔ تھیوکریسی کا معنی ہے علما کی حکومت یا مذہبی لوگوں کی حکومت۔ مسلمانوں میں علماء کا اثر و رسوخ تو ایک مسلم چیز ہے مگر علما کی حکومت کبھی قائم نہیں ہوئی۔ ہمارے یہاں کے حضرات نے یہ خیال شاید یورپ میں کلیسا کی تاریخ سے لیا ہے۔ مگر مسلمانوں میں چرچ کا الگ وجود نہیں۔ البتہ کچھ عرصے سے پڑھے لکھے لوگوں نے دین سے جو بے تعلقی اختیار کر رکھی ہے اُس کی وجہ سے ایک چرچ سا یہاں بھی بنتا جا رہا ہے۔ جس کو روکنے کی صورت صرف یہ ہے کہ دینی تعلیم میں قوم کے کھاتے پیتے لوگ بھی دلچسپی لیں تاکہ دینی علوم کسی ایک جماعت کا اجارہ نہ بن جائیں۔ ورنہ دینی علم حاصل کیے بغیر دین کے

منتشر ہونے کی یہ وجہ ایک بے وقاری بات ہے احساس سے یاپائیت کے فروغ کے امکانات بھی زیادہ ہوجائیں گے۔

اب رہا یہ سوال کہ پاکستان میں اسلامی طرزِ حکومت کا نفاذ کس طرح ہو؟

اس کے متعلق میری رائے یہ ہے کہ یہ کام تدریج سے ہونا چاہیئے۔ اس سلسلے میں پہلا کام یہ ہے کہ حکومت ایک قرارداد کے ذریعے اپنے اس ارادے کا واضح اعلان کر دے کہ وہ اس ملک میں اسلامی اصولوں کو نافذ کرنا چاہتی ہے تاکہ عوام کو حکومت کے عزائم کی اطلاع ہوجائے اور وہ حکومت کے پروگراموں کے ساتھ دلی تعاون کرنے پر آمادہ ہوجائیں۔ اس کے ساتھ ہی حکومت کا فرض ہے کہ وہ ملک میں پاکستانی اور ملکی فضا پیدا کرنے کی کوشش کرے۔ خصوصاً حکومت کی اپنی تقریبات میں پاکستانی فضا اور پاکستانی ماحول پیدا کیا جائے۔ یہ بھی ضروری ہے کہ اسلامی روایات و عقائد کے لیے احترام کا رنگ نمایاں ہو۔ مسلمانوں کے ادبی اور علمی ورثوں کے تحفظ کے لیے اور ان کی تہذیبی روح کو محفوظ رکھنے کے لیے ایسے انتظامات کئے جائیں جن سے یہ خیال دور ہوجائے کہ حکومت مغرب زدہ لوگوں کے زیرِ اثر ان ورثوں کو مٹا دینا چاہتی ہے۔

اس اثنا میں ایک دستورِ اساسی کی ترتیب اور اس کے ضمن میں فقہ جدید کی تشکیل کی ضرورت بھی واضح ہے ——— مگر فقہ جدید کی تشکیل کوئی آسان کام نہیں ——— اس غرض کے لیے ہر قسم کے ماہرین کی ضرورت پڑے گی۔ نہ صرف اسلامی علوم کے ماہروں کی بلکہ جدید سماجیات اور بین الاقوامی قانون کے ماہروں کی بھی۔ یہ سارے کام صبر آزما اور دیرطلب ہیں مگر یقین و ایمان کے سہارے اس راستے کی سب مشکلات دور ہو سکتی ہیں۔

بعض لوگوں کا خیال ہے کہ اسلامی آئیڈیالوجی کے نفاذ سے حکومت کی مشکلات میں اضافہ ہوگا اور اس کی ترویج کی خاطر ایسی انقلابی تبدیلیاں کرنی پڑیں گی جن سے پرانے داخلی اور خارجی نظام کے درہم برہم ہوجانے کا اندیشہ ہے۔ جہاں تک میں غور کر سکا ہوں اس سلسلے میں حکومت کو کوئی خاص تکلیف پیش نہیں آئے گی۔ نہ حکومت کے انتظام میں کوئی فوری انقلابی تبدیلیاں پیدا ہونے کا امکان ہے۔ دین اسلام نام ہے چند عقیدوں، چند عبادتوں، چند آداب واخلاق اور چند قوانین کا۔ اس سلسلے میں حکومت کا کام یہ ہے کہ عوام کو اسلامی زندگی اختیار کرنے میں مدد دے۔ مگر اسلامی زندگی پر عمل عوام کا اپنا کام ہے اور حکومت کے لیے ممکن نہیں کہ ہر لحظہ افراد کے عقیدوں اور عبادتوں میں دخل دیتی پھرے۔ البتہ معاملات، مجلسی امور اور بین الاقوامی امور میں قانون سازی حکومت کا فرض ہوگا۔ اس میں حکومت کو یہ دیکھنا ہوگا کہ اصولاً سارے قوانین اسلام کے منشاء کے مطابق ہوں اور ان کی کوئی شق قرآن و سنت سے نہ ٹکراتی ہو۔ بہرصورت اس تمام سلسلۂ کار میں حکومت کا اصلی کام ایک محدود گوشے میں سمٹ کر رہ جاتا ہے۔ اور بیشتر کام پبلک سے متعلق ہے۔ اس کے سوا ملک داری کے جتنے انتظام موجود ہیں یا کئے جائیں گے ان میں عقل اور دوسری قوموں کے تجربوں سے فائدہ اٹھایا جائے گا۔ علمی، عملی اور صنعتی ترقیات کا بھی سارا کام بدستور سابق چلتا رہے گا اور کسی قسم کی ابتری کا کوئی خدشہ باقی نہیں رہے گا۔

مذہبی یا اسلامی طرزِ زندگی کے متعلق ایک ڈر یہ بھی دلوں میں بیٹھا ہوا ہے کہ اس میں فرحت و تفریح کی گنجائش نہیں رہے گی اور اس طرح معاشرہ میں گھٹن پیدا ہو جائے گی۔ اس ڈر کے کئی اسباب ہیں۔ ایک یہ کہ ہم اسلامی تہذیب کے مزاج سے بے خبر ہو گئے ہیں۔ اور اسلام کی سماجی تاریخ پر ہماری نظر نہیں رہی۔ کچھ لوگ ایسے ہیں جو مغربی طرزِ زندگی کی لائی ہوئی تفریحات کے دلدادہ ہیں۔ انہیں ان کے چھن جانے کا خطرہ ہے۔ مثلاً سینما کے بند ہو جانے کے خوف سے میرے دل کی بھی عجب کیفیت ہو جاتی ہے۔ کچھ لوگ ایسے بھی ہیں جو کسی دوسری آئیڈیالوجی کے زیرِ اثر، ماضی کی ہر روایت کے مخالف ہیں۔ اور پرانے ہر نقش کو مٹا کر اپنے خاص طرزِ فکر کے لیے راستہ ہموار کرنا چاہتے ہیں۔

میں سمجھتا ہوں کہ ان میں سے صرف آخری طبقے کو مطمئن کرنا ہمارے بس کی بات نہیں، مگر باقی گروہوں کے اطمینان کے لیے یہ کہا جا سکتا ہے کہ مسلمانوں نے ذوقِ زندگی کا گلا کبھی نہیں گھونٹا —— ان میں احساسِ جمال اور فرحت کی ایک مستقل روایت ہمیشہ رہی ہے۔ جس کی شہادت ان کے ادب اور فنون سے مل سکتی ہے۔ البتہ یہ ضرور ہے کہ جو چیز قوم کے مسلّم اخلاقی مزاج سے تصادم پیدا کرے گی اس کے لیے پروانہ راہداری حاصل کرنا دشوار ہوگا اور دنیا کے دوسرے ملکوں میں بھی یہی دستور ہے۔

ایک سمت سے یہ آواز بھی آ رہی ہے کہ کسی اسلامی نظام میں نئی اقدار کو جذب کرنا مشکل بلکہ محال ہے۔ اس خیال میں بھی وہی غلط فہمی یا مغالطہ انگیزی ہے جس کا ذکر میں روایت شکنوں کے ضمن میں کر چکا ہوں۔ میں پہلے عرض کر چکا ہوں کہ اسلام کا سارا نقطۂ نظر عملی اور تجربی گویا سائنٹیفک ہے اس لیے اس کو سائنس اور ٹکنالوجی سے کوئی عداوت نہیں بلکہ یوں کہنا چاہیئے کہ سائنس کا ہر تجربہ ایک عبادت کا درجہ رکھتا ہے۔ کیونکہ وہ معبودِ حقیقی کی حکمتوں کے قریب لے جا کر اس کی حقانیت کو ثابت کرتا ہے —— نئی قدروں سے مراد اگر سائنس ہے تو اس کو جذب کرنے اور قبول کرنے میں کسی اسلامی نظام کو کوئی دشواری نہیں —— لیکن اگر اس سے مراد وہ فلسفے بھی ہیں جو مادیت اور نری عقلیت اور انسان کو نرا حیوان یا جنس کا رسیا ثابت کرنے والے یا خدا کی ہستی میں شک پیدا کرنے والے یا انسان کو اس کے رتبے سے گرانے والے تصورات پر مبنی ہیں تو مجھے بے تکلف عرض کر دینا چاہیئے کہ ایسے فلسفوں سے اسلام بلکہ شرافت کی لڑائی یقینی ہے —— ان کے خلاف خود عیسوی فلسفے کے علمبردار طامس اکویناس، برکلے، نیومین اور سنتے طامس لوگ یا عینیت پسند فلسفی مثلاً کانٹ وغیرہ بھی لڑتے رہے —— اور شاید کسی اسلامی اندازِ نظر کا پہلا فرض ہے بھی یہی کہ فکر و نظر کی ہر اس گمراہی کا مقابلہ کرے، جو مجموعی توازن کو بگاڑ کر خدا، کائنات اور انسان کے درمیان دیوار میں کھڑی کرتا ہو۔ اور انسانی اخوت سے ہٹ کر فرقوں، گروہوں اور خطّوں کی عصبیت کو فروغ دیتا ہو یا زندگی کی صرف مادی قدروں پہ زور دے کر روحانی وسعتوں سے انکار کرتا ہو، میں فلسفہ کا مخالف نہیں —— فلسفے کی جستجو ایک حد تک نہایت خوش آئند مشغلۂ علمی ہے مگر فلسفی جب زیادہ اونچا دیکھنے لگتا ہے تو وہ ناک کی سیدھ چلنے لگتا ہے اس حالت میں اس کا دیوار سے

ٹکرانا یقینی ہوجاتا ہے ـــــــ دشمن تو سامنے کھڑا ہے مگر فلسفی کی نظر آسمان پر ہے ـــــــ کم ازکم والٹیر نے یہی کیا تھا کہ دشمن کا پستول سینے پر تھا اور وہ بدی کی ماہیت دریافت کر رہا تھا۔ غرض اس خاص گوشے میں فلسفے سے اسلام کی لڑائی ناگزیر ہے۔

اس سلسلے میں پاکستانی طرزِ زندگی کا سوال بھی سامنے آتا ہے۔ طرزِ زندگی کا مسئلہ دراصل مشرقیت اور مغربیت کے بیچ میں الجھا ہوا ہے۔ میں اس سلسلے میں وسعتِ ذوق کا قائل ہوں۔ مجھے تو بعض مشرقی طریقے بھی برے معلوم ہوتے ہیں اور مغربی زندگی کے بہت سے طریقے نہایت خوش آیند اور قابلِ قبول ہیں۔ مغربیوں کے کھانے بدذائقہ سہی مگر ان کے غسل خانے تو دل کشا ہی ہوتے ہیں۔ بہرحال طریقے مشرقی ہوں یا مغربی ان میں سے جو بھی مسلمانوں کے اخلاقی مزاج کے مخالف ہیں ان سے الگ ہو جانے کی قربانی مستحق تحسین ہی ہوگی۔ پھر بھی اکثر صورتوں میں میرا ووٹ مشرقی طریقوں کے حق میں ہے۔ کم ازکم اس کی وجہ سے عام شہریوں سے ہم رنگی کا رنگ پیدا ہو جاتا ہے۔ اور سب کے ہم رنگ جینے میں ایک مزہ بھی ہے اور ایک طرح کی عظمت بھی۔ تاہم مشرقیت کو میں مذہب کا درجہ نہیں دیتا۔ اس کو زیادہ سے زیادہ ایک ذوقی مسلک قرار دیتا ہوں۔ اگرچہ مشرق میں رہ کر مشرقیت کے اچھے ذوق کے اظہار کو پسندیدہ ضرور خیال کرتا ہوں۔ ہاں اگر کوئی شخص پلاؤ کے مقابلے میں ابلے ہوئے آلو کھانا پسند کرتا ہے تو میرا مشورہ یہ ہے کہ اس کو ابلے ہوئے آلو کھانے دیجئے اور یہ کہہ کر معاف کر دیجئے کہ یہ اس شخص کے اپنے ذائقے کا سوال ہے۔ لب و دنداں اس کے اپنے ہیں اور کام و دہن اس کا اپنا:

نمی دانم زمنع گریہ مطلب چیست ناصح را　　دل از من، دیدہ از من، آستین از من کنار از من

البتہ یہ مشرقیت بھی عجیب چیز ہے کہ سڑکوں پر کیلے کے چھلکے یوں پھینکے جاتے ہیں گویا مچھلی کا شکار کر رہے ہیں اور یہاں کے بعض "صاحبوں" کی یہ مغربیت بھی کہ وہ مشرقی تہذیب کو مار کر اس کو دفن بھی "ویسٹ منسٹر ایبے" ہی میں کرنا چاہتے ہیں، لوگوں کی سمجھ میں نہیں آئے گی:

اپنی گلی میں دفن نہ کر مجھ کو بعد قتل　　میرے پتے سے خلق کو کیوں تیرا گھر ملے

آخر میں مجھے ایک بنیادی نکتہ پیش کرنا ہے جو ساری بحث کی جان اور اس سارے قصے کی روح ہے۔ وہ ہے افرادِ قوم میں اس اخلاقی مزاج اور روحانی طبیعت کی تربیت جس کے بغیر کوئی دینی نظام تو کیا کوئی بھی نظام نہیں چل سکتا!

اسلامی ادبیات کے مطالعے سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اسلام کی حقیقی روح ہر مسلم و مومن میں ایک معتدل مزاج کی تخلیق کرنا چاہتی ہے۔ یہ مزاج ایمان، تقویٰ، طہارت اور عدل کی صفات کی داخلی تربیت سے پیدا ہوتا ہے۔ ایمان سے مراد ہے زندگی کی بلندتر اور نادیدہ وسعتوں پر یقین۔ تقویٰ سے مراد ہے اپنے حق پر قانع رہنا اور غیر حق سے بچنا، طہارت سے مراد ہے، ظاہری اور باطنی پاکیزگی اور شرافتوں کا احساس اور عدل سے مراد ہے، اپنے نفس سے اور دوسروں سے نباہ کرنے میں ضمیر اور عقل کی رائے پر چلنا۔ ان صفات کی نشو و نما اور تربیت سے وہ نفسِ مطمئنہ مل سکتا ہے جو انسانی

زندگی کو انفرادی اور اجتماعی دونوں شعبوں میں سرچشمۂ راحت اور نتیجہ خیز بنا سکتا ہے۔

میں سمجھتا ہوں کہ ہمیں حکومت کے اقدامات کی پرواہ اور انتظار کئے بغیر سب سے پہلے ایسے قومی مزاج کی تخلیق کے وسائل سوچنے چاہئیں جو ہر فرد کو اس قابل بنا دیں کہ وہ ہر مسئلے کو معقولیت، ایمانداری، دیانتداری اور ضمیر داری کے نقطۂ نظر سے دیکھ سکے۔ ظاہر ہے کہ جو سوسائٹی ایسے افراد پر مشتمل ہوگی اس کا بنایا ہوا ہر نظام اخلاقی ہوگا، اور ایک لحاظ سے اس قسم کا ہر اخلاقی نظام ایک حد تک دینی نظام ہی سمجھا جا سکتا ہے۔ ہمارے ملک کو سب سے پہلے اور سب سے زیادہ ضمیرداری اور دیانت داری کی ضرورت ہے۔ ہم جس منزل کی طرف بڑھنا چاہتے ہیں اس کا نقطۂ آغاز یہی دو اخلاقی اصول ہیں۔

میں آج کی فرصت میں اُن اخلاقی قدروں کی تربیت کے وسائل پر بحث نہیں کر سکتا مگر یہ ضرور کہوں گا کہ جس ملک میں معمولی درجے کی ایمانداری اور ضمیرداری بھی نایاب ہو اس کو کسی اسلامی یا کسی مہذب نظام کی گفتگو شاید زیب نہیں دیتی۔ پھر بھی اس کے وسائل پر غور و فکر ضروری ہے۔ اس کے لیے حکومتی اقدامات کی بھی ضرورت ہے اور پبلک کے اپنے اقدامات کی بھی۔ مقصود سب کا یہ ہے کہ ملک میں اسلامی حکومت سے پہلے یا اس کے ساتھ ایک اسلامی مزاج پیدا کیا جائے۔

میرے خیال میں اس کا ایک بڑا وسیلہ اچھی تعلیم اور اسلامی ادبوں کا مطالعہ ہے جن کی روح بڑی حد تک اخلاقی ہے۔ اس مرکزی نقطے پر قائم رہ کر ہم مغرب کے سارے ادب خصوصاً اس ادب کا بھی مطالعہ کر سکتے ہیں جو ضمیرداری اور انسانی درد کے جذبے سے تخلیق ہوا ہے اور جس کے بڑے بڑے شاہکاروں کو میری نظر میں الہامی حیثیت حاصل ہے۔ بہر صورت ضمیر عامہ کو بیدار کئے بغیر اسلامی نظام حکومت یا مہذب طرز زندگی دونوں کی کامیابی میرے نزدیک مشکوک ہے۔

---

* محمد جعفر پھلواروی

کیا انکم ٹیکس زکوٰۃ ہے؟

اسلام کا ایک بنیادی اصول ہے لا اکراہ فی الدین یعنی دین میں کوئی جبر واکراہ نہیں۔ مطلب یہ ہے کہ یہ ایک خوشی کا سودا ہے۔ بلاشبہ بعض مواقع ایسے بھی ہوتے ہیں جہاں دباؤ کی ضرورت پڑتی ہے لیکن یہ وہیں ہوتا ہے جہاں تفہیم سے کام نہ چلے اور عقل و شرافت کارگر نہ ہو۔ ہر شخص کا اپنا گھر اس خوش دلی اور دباؤ کے امتزاج کا ایک چھوٹا سا نمونہ ہوتا ہے کم عقل افراد پر ہم کبھی کبھی دباؤ بھی ڈالتے ہیں کیونکہ ان میں اتنی سمجھ نہیں ہوتی کہ وہ تمام مصلحتوں کی تہہ تک فوراً پہنچ کر خوشی سے وہ حکم مان لیں۔ یہ مواقع ایسے ہوتے ہیں کہ تعمیلِ حکم کرانے میں لمبی تاخیر مناسب نہیں ہوتی ہے۔ اور نہ اتنے انتظار کا موقع ہوتا ہے کہ معاملے کے تمام گوشوں پر غور وفکر کرا دیا جائے۔ ادھر سے وقت تنگ ادھر عقل کی کمی۔ اور کام کا ہونا ضروری ایسی حالت میں منطقی افہام وتفہیم کی بجائے دباؤ ہی کی ضرورت ناگزیر ہو جاتی ہے۔ جب اس میں عقل آجاتی ہے تو وہ خود بخود سمجھ لیتا ہے کہ ہمارے سرپرستوں کا وہ دباؤ صحیح اور مطابقِ مصلحت تھا۔

غرض دباؤ کی ضرورت تو پڑتی ہے لیکن یہ ایک محض عارضی اور مجبورانہ تقاضا ہوتا ہے۔ مقصود نہیں ہوتا۔ مقصود ہوتا ہے اس میں ایسی سمجھ پیدا کرنا جس میں کوئی دباؤ نہ محسوس کیا جائے بلکہ ایک رضاکارانہ اور خوش دلانہ جذبہ پیدا ہو جائے۔ جبر یا زبردستی سے دنیا میں نہ کوئی اصلاح ہو سکتی ہے اور نہ کوئی صالح نظام چل سکتا ہے۔ اکراہ سے زیادہ تر ایسا ردِ عمل پیدا ہوتا ہے کہ اگر بات کی معقولیت واضح بھی ہو جائے تو ضد، ہٹ دھرمی، مخالفت اور انکار کا جذبہ چٹکیاں لیتا رہتا ہے۔ لہٰذا یہ ضروری ہے کہ اگر کسی جگہ اکراہ ناگزیر ہو تو اس کا انداز ایسا حسین ہونا چاہیے کہ اولاً تو یہ اکراہ اتنا کم سے کم ہو کہ اس سے کم میں کام نہ چل سکتا ہو۔ دوسرے اصل مقصود (یعنی خوش دلی پیدا کرنا) نظروں سے اوجھل نہ ہو اور کسی وقت بھی اس کے اندر اس کم سے کم اکراہ کا غلط ردِ عمل نہ پیدا ہو۔ یہی ہے اکراہ اور خوش دلی کا حسین امتزاج۔ بایں ہمہ مقصود خوش دلی ہے، ایسی خوش دلی کہ اگر کسی کام میں اکراہ وجبر محسوس بھی ہو تو اس کو وہ خود خوشی کے ساتھ برداشت کرنا ضروری سمجھے۔ اس طرح پورا دین ہی لا اکراہ فی الدین کا مظہر بن جائے گا۔

اس کی بہترین مثال روزہ ہے۔ اگر آپ کسی بچے سے کہہ دیں کہ آج تمہیں کھانا نہیں ملے گا تو مچل جائے گا اور رو رو کر آسمان سر پر اٹھا لے گا۔ لیکن جب رمضان آتا ہے تو یہی بچے نہ فقط روزہ رکھ لیتے ہیں بلکہ روزہ فرض نہ ہونے کے باوجود اور سرپرستوں کے منع کرنے کے باوجود روزے کی بھوک پیاس کو کسی خیانت کے بغیر ہنسی خوشی برداشت کر لیتے ہیں اور

اس جبر نفس میں وہ ایک روحانی مسرت محسوس کرتے ہیں۔ دیکھئے بھوک وہ بھی تھی اور بھوک یہ بھی ہے۔ لیکن دونوں میں کتنا آسمان وزمین کا فرق ہے؟ وہاں جبر، دباؤ، زبردستی یعنی اکراہ ہے اور یہاں خوش دلی، مسرت، رضا کاری ہے جو دباؤ ہے وہ خود اپنی خوشنودی کے ساتھ قبول کر لیا گیا ہے ـــــ دین اسلام ایسے ہی نظام اطاعت کا نام ہے جس میں سراسر خوش دلی ہو۔ اور اکراہ کا جو عنصر ہو وہ بھی اپنی خوشی سے رضا کاری میں تبدیل ہو گیا ہو۔

یہ ساری تمہید میں اس لیے عرض کی گئی ہیں کہ زکوٰۃ کو بھی اسی زاویۂ نظر سے دیکھنا چاہیئے۔ زکوٰۃ کا تو لفظ ہی ایسا ہے جو اوپر کے بیان کردہ حقائق کی صاف صاف نشاندہی کرتا ہے۔ زکوٰۃ کے لغوی معنی بالیدگی کے بھی ہیں اور پاکیزگی کے بھی بالیدگی یہ ہے کہ اس سے دولت میں ایسا اضافہ ہوتا ہے جو کسی خاص طبقے میں محصور ہو کر نہیں رہ جاتا بلکہ اس کی گردش سے پوری قوم ہی خوش حال ہو جاتی ہے۔ اور پاکیزگی یہ ہے کہ اس سے نہ فقط مال کا بلکہ روح اور اخلاق کا بھی تزکیہ ہو جاتا ہے ظاہر ہے کہ روح کا تزکیہ اور بالیدگی اس وقت تک نہیں ہو سکتی جب تک خوش دلی موجود نہ ہو۔

اگر زکوٰۃ بے دلی کے ساتھ ادا کی جائے تو وہ لفظاً زکوٰۃ ہو گی لیکن معنیً زکوٰۃ نہیں ہو گی۔ اسی طرح اگر کوئی انفاق بھی خوش دلی کے ساتھ جائز مستحق میں کیا جائے تو وہ عین زکوٰۃ ہو گی خواہ فقہی اصطلاح میں اسے زکوٰۃ نہ کہا جائے۔ زکوٰۃ کے لیئے عام مفسرین کے نزدیک ایک لفظ "صدقہ" بھی ہے۔ اور آیہ انما الصدقت للفقراء میں صدقات کے معنی وہ زکوٰۃ ہی بتاتے ہیں۔ ہمارے نزدیک انفاق، زکوٰۃ، صدقہ کا مفہوم الگ الگ ہے۔ یعنی:

(۱) انفاق کے معنی ہیں خرچ کرنا۔ انسان اپنی یا دوسروں کی جائز ضروریات پر جو کچھ خرچ کرتا ہے وہ انفاق ہے

(۲) حکومت اسلامیہ جس قسم کی دولت پر جو ٹیکس کی شرح لگا دے وہ زکوٰۃ ہے

(۳) کوئی شخص اپنی خوشی سے جو کچھ زائد از مطالبۂ حکومت دے وہ صدقہ ہے (صدقے میں صدق اور خوش دلی ہوتی ہے یہ نہ ہو تو انسان مطالبے سے زیادہ دینے ہی کیوں لگا)

فقہاء کے نزدیک زکوٰۃ صرف وہی ہے جس میں مندرجہ ذیل شرائط پائی جائیں:

(الف) تمام ضروریات زندگی سے زائد مال ہو

(ب) ایک سال تک بے کار پڑا رہا ہو

(ج) نامی ہو

(د) قرض میں گھرا نہ ہو

(س) مخصوص نصاب سے کم نہ ہو وغیرہ وغیرہ تو ڈھائی فی صد زکوٰۃ عائد ہو گی۔

یہ شرائط صرف مالِ تجارت یا سیم وزر کے ساتھ وابستہ ہیں۔ ان کے علاوہ کچھ زکوٰتیں اور بھی ہیں مثلاً:

(۱) فلاں قسم کی پیداوار پر اتنے فی صد زکوٰۃ ہو گی۔ اس کا نام عشر ہے۔ عشر کے معنی دسواں حصہ ہے لیکن بعض حالات

میں بیسواں اور پانچواں بھی ہوتا ہے۔ اس میں بعض کے نزدیک نصاب ہے اور بعض کے نزدیک نہیں۔

(۲) فلاں قسم کے جانوروں پر اتنی زکوٰۃ ہوگی۔ اس میں بھی نصاب ہوتا ہے۔ اس زکوٰۃ کو صدقہ بھی کہتے ہیں۔

ہم نے تفصیلات کو عمداً چھوڑ دیا ہے۔ اس کے علاوہ حکومت اسلامیہ کچھ اور ٹیکس بھی لیتی ہے جسے ضریبہ (ٹیکس) اور خراج (مالیہ) اور مکس (چنگی) کہتے ہیں۔

یہاں یہ بات ذہن نشین کرلینی چاہیئے کہ قرآن نے زکوٰۃ کا حکم تو دیا ہے لیکن نصاب اور دوسری شرائط کا کوئی ذکر نہیں کیا ہے۔ یہ تمام تفصیلات یا تو احادیث میں ہیں یا ان احادیث سے فقہاء نے استنباط و قیاس کیا ہے۔ عام طور پر ہمارے فقہاء ان تمام تفصیلات کو غیر متغیر سمجھتے ہیں اور ان کو جوں کا توں باقی رکھنا ضروری سمجھتے ہیں۔ لیکن ہمارے نزدیک یہ تمام تفصیلات مخصوص دور سے تعلق رکھتی ہیں۔ جب نقشۂ زندگی یا DATA بدل جائے تو یہ احکام بھی بدل جائیں گے۔ قرآن نے جس چیز کو کھلا رکھا ہے اس کا مطلب ہی یہ ہے کہ وہ تغیر پذیر ہے اور بضرورت اس میں حک و اضافہ ہو سکتا ہے۔ مثلاً:

(۱) عہد نبوت میں اور اس کے بعد عرصۂ دراز تک لوگوں کو وظائف سالانہ ملا کرتے تھے۔ اب ماہانہ (اور بعض جگہ ہفتہ وار) ملتے ہیں۔ اس لیے اگر پہلے سالانہ زکوٰۃ لی جاتی تھی تو اب ماہوار (اور بعض جگہ ہفتے وار بھی) زکوٰۃ وصول کی جا سکتی ہے۔

(۲) اُس وقت نصاب دو سو درہم یا بیس دینار تھا اور یہ دونوں ہم قیمت تھے۔ مگر آج بیس دینار کی قیمت دو سو درہم سے بہت زیادہ ہے۔ لہذا اب ان دونوں کے علاوہ کوئی اور رقم نصاب کے لیے مقرر کی جا سکتی ہے۔

(۳) اُس وقت یہ نصاب (مثلاً دو سو درہم) ایک انسان کے چھ مہینے کے لیے کافی تھے اور آج چھ دن کے لیے بھی کافی نہیں اس لیے کوئی ایسا نصاب مقرر کیا جا سکتا ہے جو دو سو درہم یا بیس دینار سے مختلف ہو۔

(۴) جن چیزوں پر اس وقت زکوٰۃ عائد کی گئی تھی ان کے علاوہ بھی بعض نئی چیزوں پر زکوٰۃ لگائی جا سکتی ہے جس طرح حضرت عمرؓ نے گھوڑوں پر زکوٰۃ عائد کی تھی حالانکہ آپ سے پہلے یہ زکوٰۃ نہ تھی۔ اسی طرح خاص خاص فصلوں پر حضرت عمرؓ نے مختلف لگان قائم کیے جو پہلے نہ تھے۔

(۵) اسی اصول کے مطابق بعض نئے ٹیکسز (ضرائب) بھی لگائے جا سکتے ہیں۔

غرض یہ سب قدریں متبدل ہیں اور حالات و مقتضیات کے مطابق ان میں ردّ و بدل ہونے میں کوئی شرعی قباحت نہیں۔ زمانے میں نئے نئے ذرائع معاش بھی پیدا ہوتے رہتے ہیں اور معاشرے میں نئے نئے مصارف بھی نکلتے رہتے ہیں۔

اب سوال اور بڑا اہم سوال یہ ہے کہ کوئی اسلامی حکومت جو انکم ٹیکس وصول کرتی ہے وہ زکوٰۃ ہے

یا نہیں۔ ہم نے جہاں تک غور کیا ہے اسے زکوٰۃ مان لینے میں کوئی شرعی قباحت نہیں ہے۔ موجودہ انکم ٹیکس زکوٰۃ ہی کی ایک ترقی یافتہ شکل ہے۔ ہمارے علاقے کی تعلقی شکلِ زکوٰۃ سے جو فرق اس میں نظر آتے ہیں ان میں سے چند یہ ہیں:

(۱) فقہی نصاب دو سو درہم یا بیس دینار (دوسرے لفظوں میں ساڑھے باون تولہ چاندی یا ساڑھے سات تولہ سونا ہے، یا اس کی مالیت کے برابر مالِ تجارت) دوسرے ملکوں میں نصاب اس سے مختلف ہے مثلاً پاکستان میں اب چھ ہزار روپے سالانہ یعنی پانچ سو روپے ماہانہ نصاب ہے۔ اس کے بعد بھی کئی قسم کی چھوٹ دی جاتی ہے۔

(۲) پہلے سالانہ حساب تھا اور اب ماہانہ ہے۔

(۳) پہلے نصاب سے جس قدر بھی زیادہ دولت ہو اس کی شرح وہی ڈھائی فی صد ہے اور اب نصاب سے زائد مالیت پر جتنی مالیت زیادہ ہوتی چلی جائے گی اسی قدر شرح زکوٰۃ بھی بڑھتی جائے گی۔

(۴) پہلے پیداوار میں پانچواں، دسواں اور بیسواں ہے اور اب مالگزاری (ریونیو) کی شرح اس سے مختلف ہے وغیرہ وغیرہ۔

لیکن ہم ابھی عرض کر چکے ہیں کہ اس قسم کی تبدیلیوں سے نفسِ زکوٰۃ میں کوئی فرق نہیں آتا۔ البتہ زکوٰۃ ادا کرنے والوں کے لیے یہ ضروری ہے کہ اس کی ادائیگی میں خوش دلی ہو۔ موجودہ انکم ٹیکس کو چونکہ لوگ زکوٰۃ نہیں سمجھتے اس لیے اس میں خوش دلی نہیں ہوتی۔ اسی لیے اکثر لوگ اس ٹیکس سے بچنے کے لیے اپنی آمدنی کو چھپاتے ہیں اور حساب کتاب کے رجسٹروں میں کئی طرح کی جعل سازیاں کرتے ہیں۔ انکم ٹیکس کو زکوٰۃ نہ سمجھنے کا سلسلہ دراصل انگریزی دورِ حکومت سے شروع ہوا اور اس وقت اسے زکوٰۃ نہ سمجھنا حق بجانب بھی تھا کیونکہ حکومتِ کافرہ کو اہلِ اسلام سے زکوٰۃ وصول کرنے کا کوئی حق ہی نہیں پہنچتا تھا۔ لیکن ایک اسلامی حکومت میں اسے زکوٰۃ نہ سمجھنے کی کوئی وجہ نہیں۔ اگر اسے زکوٰۃ سمجھ لیا جائے تو بہت کم مسلمان ایسے ہوں گے جو اس میں ناخوش دلی اور بوجھ محسوس کریں اور اپنی آمدنی کو پوشیدہ رکھ کر انکم ٹیکس سے بچنے کی کوشش کریں۔

اب ایک بڑا سوال یہ رہ جاتا ہے کہ کیا ہمارے ادا کردہ انکم ٹیکس کا وہی مصرف لیا جاتا ہے جو قرآن نے زکوٰۃ و صدقات کا بتایا ہے؟ قرآن نے جو مصارف بتائے ہیں وہ یہ ہیں:

فقرا، مساکین، عملہ تحصیل، مولفۃ القلوب، قرضدار، رہائی اسیر، فی سبیل اللہ، ابن سبیل ــــ الخ آٹھے مصارف کی تفصیل میں جانے کی ضرورت نہیں۔ اتنا عرض کر دینا کافی ہے کہ اہلِ تفسیر و فقہ نے اس کے جو معانی بتائے ہیں وہ ابدی نہیں۔ ہم صرف چند اشاروں پر اکتفا کرتے ہیں۔ ملاحظہ ہو:

(۱) فقراء اور مساکین کا کوئی فرق اچھی طرح واضح نہیں ہوا۔ ہمارے نزدیک حضرت عمرؓ کی رائے قابلِ قبول ہے کہ فقراء سے مراد اہلِ اسلام کے نادار ہیں اور مساکین سے مراد ذمی اہلِ کتاب کے نادار۔

(۲) مؤلفۃ القلوب کو لوگ حضرت عمرؓ کے قول سے منسوخ کہتے ہیں۔ لیکن ہمارے نزدیک یہ منسوخ نہیں۔ نیز اس میں صرف غیر مسلم ہی داخل نہیں۔ مسلمان بھی مؤلفۃ القلوب ہو سکتے ہیں۔

(۳) فقہا کے نزدیک ادائے زکوٰۃ کی ایک شرط "تملیک بلامعاوضہ" بھی ہے۔ ہمارے نزدیک اول الذکر چار مصرف میں تو یہ شرط صحیح ہے لیکن موخر الذکر چار میں یہ شرط ضروری نہیں۔ صرف ان مصارف میں آ جانا کافی ہے۔

(۴) فقہا فی سبیل اللہ سے مراد صرف وہ حاجی یا غازی لیتے ہیں جو اپنے قافلے سے بچھڑ گیا ہو لیکن ہمارے نزدیک ہر کارِ خیر فی سبیل اللہ میں داخل ہے۔

ہر کیف کہنا یہ ہے کہ اسلامی حکومتیں ان میں سے بہت سے مصارف کو پورا کرتی ہیں۔ لیکن اگر کسی جگہ کوئی مصرف پورا نہیں ہوتا تو زکوٰۃ ادا کرنے والوں کی زکوٰۃ ادا ہو جانے میں شبہ نہیں۔ بنو اُمیہ اور بنو عباس کے زمانے میں بھی صدقات و زکوٰۃ کے بہت سے غلط مصرف لیے جاتے تھے لیکن ہمارے علم میں کسی مفتی نے یہ فتویٰ نہیں دیا کہ زکوٰۃ نہ ادا کی جائے یا انہیں دینے سے زکوٰۃ نہیں ادا ہوگی۔

اس سلسلے میں چند ضروری نکتے اچھی طرح ذہن نشین کر لینا چاہیئے۔

پہلی بات تو یہ ہے کہ زکوٰۃ کا اصلی مقصد ایسی معاشی ہمواری پیدا کرنا ہے کہ ہر ایک متنفس کی ضروریاتِ زندگی پوری ہوتی رہیں اور دولت کی تقسیم ایسے منصفانہ انداز سے ہو کہ کوئی کسی کا محتاج نہ رہے۔ یہ مقصد بلند اگر پیشِ نظر ہے اور ذہنی رجحان کا رخ اسی طرف قائم رہے تو ایسا کوئی اقدام بھی خلافِ دین نہ ہوگا جو اس مقصد کو پورا کرتا ہو۔ یوں سمجھیے کہ اگر کسی روایت سے یہ ثابت ہے کہ فلاں دوا فلاں مرض کے لیے مفید ہے اور اب کوئی مسلمان یا غیر مسلم محقق ایک نئی دوا دریافت کرے جو اسی مرض میں مفید تر ثابت ہو تو اسے اختیار کر لینا کوئی شرعی گناہ نہ ہوگا۔ یہی شکل مالی نظام کی ہے۔ صحیح تقسیمِ دولت کے لیے قرونِ اولیٰ میں بہترین نظام وہی ہو سکتا تھا جو اس وقت تجویز ہوا۔ حضور اکرم صلے اللہ علیہ وسلم نے چاندی، سونے، پیداوار اور حیوانات کا جو نصاب مقرر فرمایا تھا وہ سب تقریباً ہم قیمت تھے۔ یعنی دو سو درہم = بیس دینار = چالیس بکری = پانچ اونٹ = پانچ وسق غلہ ــــــ اب ان کی قیمتوں میں کوئی تساوی نہیں رہی ہے بلکہ خاصا تفاوت ہو گیا ہے۔ بہر حال اس دور کے لیے حصولِ زکوٰۃ کا یہی بہتر نظام ہو سکتا تھا اور تقسیمِ دولت کے لیے جو ترغیبی و ترہیبی احکام دیئے گئے اور جن اصولوں پر عمل کیا گیا وہی موزوں ترین ہو سکتے تھے۔ لیکن اب جب کہ بدلے ہوئے ڈھانچے کے ساتھ اس نے ایک ترقی یافتہ شکل اختیار کر لی ہے تو اسے اختیار کر لینا کوئی شرعی گناہ نہیں۔ دیکھنا صرف یہ چاہیئے کہ

اس سے مقصدِ زکوٰۃ بہتر طریق پر پورا ہوتا ہے یا نہیں۔
دوسری چیز یہ ہے کہ زکوٰۃ کا مقصد بڑی خوبی سے یوں بیان کیا گیا ہے کہ: توخذ من اغنیائھم و
تردّ علیٰ فقرائھم یعنی امیروں سے لے کر غریبوں کو دو۔ مطلب یہ ہے کہ جو کچھ لیا جاتا ہے وہ زائد (از نصاب)
مال پر لیا جاتا ہے اور ان کی طرف اسے ردّ کیا جاتا ہے جن کے پاس کم از نصاب ہے۔ اگر امیروں سے لے کر
امیروں ہی پر صرف کیا جائے تو یہ مصرفِ زکوٰۃ نہ ہو گا۔ پھر یہ بھی خوب ذہن نشین کر لیجئے کہ نظامِ زکوٰۃ کا یہ مقصد
نہیں کہ ہمیشہ ایک طبقہ امیر اور ایک غریب بھیک منگا رہے جسے امیر طبقہ خیرات دے دے کر ثوابِ دارین حاصل
کرتا رہے۔ زکوٰۃ کا یہ مقصد قطعاً نہیں بلکہ اس کی غرض صرف یہ ہے کہ معاشرے میں گردشِ دولت سے ایسی معاشی
ہمواری پیدا کر دی جائے کہ زکوٰۃ لینے والا کوئی نہ باقی رہے۔ یعنی سب خوش حال ہو جائیں:

کس نباشد در جہاں محتاجِ کس
نکتۂ شرعِ مبیں این است و بس۔

ایسی معاشی ہمواری جس انداز سے بھی پیدا ہو وہ عین نظامِ زکوٰۃ ہے۔ قدغن صرف وہاں لگے گی جہاں
اسلام کی واضح ممانعت موجود ہو۔ اگر ممانعت موجود نہ ہو تو ہر وہ چیز عین اسلامی ہے جو انسانیت کے لیے
نفع بخش ہو۔

تیسرا نکتہ یہ بھی ذہن نشین کر لینا چاہیئے کہ بہت سے متمدن ممالک میں ٹیکس لگانے کا جو نظام رائج ہے
وہ اگرچہ ہمارے پرانے فقہی نظامِ زکوٰۃ سے مختلف ہے لیکن اس سے مقصدِ زکوٰۃ زیادہ بہتر طریق پر پورا ہوتا
ہے۔ پسماندہ ممالک ان کی نقل تو ضرور کرتے ہیں لیکن ادھوری نقل ہونے کی وجہ سے نتائج خاطر خواہ نہیں نکل سکتے
اور نہیں نکلتے۔ ادھوری نقل کا مطلب یہ ہے کہ ٹیکس وصول کرنے میں تو نقالی کرتے ہیں لیکن اس کی تقسیم میں
نقل نہیں کرتے۔ دوسرے لفظوں میں یوں کہئے کہ توخذ من اغنیائھم پر عمل شدت سے ہوتا ہے لیکن تردّ علیٰ
فقرائھم پر عمل نہیں ہوتا۔ جس سے خوش حالی میں لیا جائے اس کو بدحالی میں دینا بھی اخلاقی فرض ہے۔
متمدن ممالک میں یہ ہوتا ہے کہ تمام افرادِ ملک کی ضروریاتِ زندگی معاشرے کے نمائندوں (یعنی ہیئت
حاکمہ) کے ذمے ہوتی ہے۔ ان کی تعلیم پر ایک پائی خرچ نہیں ہوتی۔ دوا علاج میں کوئی خرچ نہیں ہوتا۔ اگر کوئی بیروزگار
ہو جائے تو اسے وظیفہ ملتا ہے۔ ایک تو خود حکومت بیروزگاری کا الاؤنس دیتی ہے۔ دوسرے اس کی یونین دیتی
ہے۔ تیسرے بیروزگاری انشورنس کمپنی دیتی ہے۔ یہ انگلستان کا نظامِ معاشی ہے۔ اور سویڈن میں تو مکان بھی
حکومت ہی کے ذمے ہے اور روزگار مہیا کرنا بھی۔ اگر کوئی بے روزگار ہو تو حکومت برسرِ روزگار ہونے تک تیس
سو روپے ماہانہ دیتی ہے —— یہ بہت مختصر نقشہ ہے وہاں کی معاشی سرپرستی کا۔ دیکھنا صرف یہ ہے کہ ان
[illegible] والوں سے ساڑھے پندرہ آنے فی روپیہ تک ہی ٹیکس لے لیا جاتا ہے تو کم مایہ لوگوں

سے سود گاری میں سہارا بھی دیا جاتا ہے اور یہی سب سے بڑا مقصد ہے نظامِ زکوٰۃ کا۔ امریکہ میں تو ایک مرحلے پر آ کر روپے میں پورے سولہ آنے ہی ٹیکس میں لے لیئے جاتے ہیں لیکن اس کے ساتھ یہ بھی قانون ہے کہ اگر وہ فاضل دولت کو کسی کارِ خیر میں لگا دیں تو اتنی پوری رقم ٹیکس سے مستثنیٰ ہوتی ہے۔ مطلب یہ ہے کہ حکومت اس موجود رقم سے کسی کارِ خیر میں لگاتی وہ رقم اگر خود صاحبِ رقم ہی لگا دے تو حکومت کو اس میں کوئی عذر نہیں ہوتا۔ امریکہ میں جو متعدد فاؤنڈیشن Foundations اس وقت قائم ہیں وہ اسی اصول کے ثمرات ہیں۔

غرض اسلامی حکومت کا اصل مفہوم ایک فلاحی مملکت ہے اور وہاں ٹیکسیشن کا نظام اس کی وصولی اور اس کے مصارف سب کا مقصد فلاحیت ہے نہ کہ محض رسم کی پیروی۔ پس آج کے متمدن ممالک میں جو اصول فلاحیت ہے اسے اختیار کر لینے سے کوئی اسلامی حکومت غیر اسلامی نہیں ہو جاتی۔ ہاں یہ ضرور ہے کہ نقل ادھوری نہ ہو۔ بلکہ پوری ہو بلکہ اضافاتِ مفیدہ کے ساتھ ہو۔ لینے میں اقدام اور دینے میں گریز کرنے سے وہ خوش دلی نہیں پیدا ہو سکتی جو زکوٰۃ کی جان ہے۔ یہ خوش دلی اسی وقت پیدا ہو گی جب زکوٰۃ یا ٹیکس ادا کرنے والوں کو یہ نظر آئے کہ ان سے لی ہوئی رقم فلاحِ عامہ پر صرف ہو رہی ہے

کمرشل انٹرسٹ یا تجارتی سود

مصنفہ محمد جعفر شاہ پھلواروی

ہمارے معاشرے میں کمرشل انٹرسٹ یا تجارتی سود کا مسئلہ عرصہ دراز سے لاینحل چلا آ رہا ہے اور اہلِ علم کو ادھر توجہ کرنے کی نوبت ہی بہت کم آئی ہے۔ اور یہ مسئلہ ہے بھی بہت نازک کیونکہ ایک طرف سود (ربا) حرام ہے اور دوسری جانب ہر ملک کا کاروبار اسی پر چل رہا ہے۔ اس کتاب میں اس کے تمام نازک ترین گوشوں پر فاضلانہ بحث کی گئی ہے۔

قیمت: ایک روپیہ آٹھ آنے

ملنے کا پتہ:

ادارہ ثقافتِ اسلامیہ۔ کلب روڈ۔ لاہور

ایک حدیث

چھوٹی نیکی کو بھی کم نہ سمجھو

ترمذی نے سیدنا ابوذر غفاریؓ کی زبانی حضورؐ کا ایک ارشاد یوں نقل کیا ہے:

لا یحقرن احدکم شیئاً من المعروف فان لم یجد فلیلق اخاہ بوجہ طلق۔ واذا اشتریت لحما او طبخت قدرا فاکثر مرقتہ واغرف لجارک منہ۔

کوئی شخص کسی ادنیٰ معروف کو بھی حقیر نہ سمجھے۔ اگر یہ نہ کر سکتا ہو تو کم از کم یہی کرے کہ اپنے بھائی سے جب ملے تو خوش روئی سے پیش آئے۔ اور جب تم گوشت خرید دیا ہانڈی پکاؤ تو شوربا کچھ زیادہ کر دو اور تھوڑا اپنے پڑوسی کے لیے بھی نکال لو۔

احادیث میں جتنے اوامر و نواہی ہیں ان کا بڑا مقصد یہی ہے کہ انسان معاشرے کے لیے اچھا فرد بنے اور اللہ کے بندوں سے اس کے تعلقات خوشگوار رہیں۔ انہی احکام میں ایک حدیث یہ بھی ہے جس میں کئی باتیں فرمائی گئی ہیں:

پہلا ارشاد یہ ہے کہ چھوٹے سے چھوٹے "معروف" کو بہ نظر حقارت نہ دیکھو۔ معروف کے معنی ہیں جانی پہچانی چیز۔ اس کی ضد ہے "منکر" یعنی ہر وہ بات جس سے طبعاً گریز ہو۔ بہت سی باتیں ایسی ہوتی ہیں جن کی اچھائی یا برائی غور و فکر کے بعد واضح ہوتی ہے۔ اور بعض چیزیں ایسی ہوتی ہیں کہ جب وہ سامنے آتی ہیں تو ان کی خوبی و زشتی کسی استدلال یا غور و فکر کی محتاج نہیں ہوتی بلکہ پہلی نظر میں وجدانی طور پر وہ بری یا بھلی معلوم ہو جاتی ہے۔ گویا وہ جانی پہچانی چیز ہوتی ہے۔ اسی کو معروف کہتے ہیں۔ اس کی بے شمار قسمیں اور طریقے ہیں اور ہر ایک کے مختلف لحاظ سے ان گنت درجے ہیں۔ کوئی معروف چھوٹے سے چھوٹے درجے کا بھی ہو تو اسے حقیر اور معمولی نہیں سمجھنا چاہیئے۔ ورنہ اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ وہ یا تو دوسروں کے معمولی معروف میں شکرگزاری کا جذبہ نہیں پیدا کر سکے گا یا وہ خود بھی دوسرے کے ساتھ بعض معروفات ادا کرنے میں صرف اس لیے ہچکچائے گا کہ وہ بہت معمولی اور ادنیٰ درجے کے ہیں۔ یہ دونوں نقصانات ایسے ہیں کہ اس سے معروفات کے دریچے بند ہو جانے کا اندیشہ ہے۔ اگر کوئی شخص کسی کے ساتھ معمولی معروف کرنے میں ہچکچائے تو کسی وقت بڑے معروف میں بھی رکاوٹ پیدا ہو سکتی ہے۔ پھر اگر کسی دوسرے کے معروف کو حقیر نظروں سے دیکھے تو اسے مزید معروفات کی بھی ہمت نہیں رہے گی۔

عموماً چھوٹے ہی معروفات کی بدولت بڑے معروفات کا دروازہ کھلتا ہے۔ علاوہ ازیں چھوٹے چھوٹے بہت

سے معروفات مل کر بھی ایک بڑا معروف بن جاتا ہے۔ نیز بعض اوقات ایک ادنیٰ سا معروف بھی نتائج کے اعتبار سے بہت اعلیٰ معروف ثابت ہوتا ہے۔ ایک معمولی سی دوا کی خوراک ادنیٰ سی چیز ہے لیکن بعض اوقات اسی معمولی معروف سے ایک انسانی جان ہلاکت سے محفوظ ہو جاتی ہے۔ غرض کسی معروف کو بھی خواہ وہ بہ ظاہر کتنا ہی ادنیٰ دکھائی دے معمولی نہیں سمجھنا چاہیئے۔ قطرہ قطرہ بہم شود دریا۔

اس سلسلے میں ایک بہت معمولی سے معروف کا اس حدیث میں یوں ذکر کیا گیا ہے کہ اگر بڑے اور اعلیٰ معروفات کا موقع یا استطاعت نہ ہو تو کم از کم اتنا ہی کرو کہ جب اپنے کسی بھائی سے ملو تو ہنس مکھ بن کر ملو۔ خوش روئی اور خندہ پیشانی کے ساتھ ملو۔ مرجھائے ہوئے چہرے یا ناک بھوں چڑھا کر، تیوری پر بل ڈالے ہوئے عبوساً قمطریراً ہو کر ملنے سے پہلے ہی قدم پر بُرا اثر پڑتا ہے اور شگفتگی یا تبسم زیر لب کے ساتھ ملنے سے خوش مزاجی کا اچھا اثر پڑتا ہے۔ ملنے والا دعائیں دیتا ہوا جاتا ہے۔ اگر اس کا مقصد پورا نہ بھی ہو سکے تو کم از کم وہ کج خلقی کا کوئی بُرا اثر لے کر نہیں جاتا۔ ذرا خوش مزاجی سے ملنا بہ ظاہر کوئی بہت بڑا معروف نہیں لیکن ارشاد یہ ہے کہ اس معروف کو بھی بہ نظر حقارت نہ دیکھو۔ اتنی سی بات سے بھی آئندہ بڑے خوشگوار نتائج بر آمد ہو سکتے ہیں۔

یہ تو ملنے جلنے کے متعلق ارشادات تھے۔ اس کے بعد ہی کچھ پڑوسی کا حق بتایا گیا ہے کیونکہ ملنے جلنے کے زیادہ مواقع پڑوسیوں ہی کے ساتھ پیش آتے ہیں۔ خوش روئی کے ساتھ پیش آنے کی پہلی نوبت یہیں آیا کرتی ہے۔ لیکن اپنے خُلق کو محض خوش روئی تک ہی محدود رکھنا مقصود نہیں۔ یہ تو پہلا قدم ہے۔ اس کے بعد کچھ اور بھی کرنا ہے، اور کچھ کرنے کے لیے پہلا زینہ وہ ہے جس کا یہاں ذکر ہے۔ ارشاد ہے کہ جب گوشت لاؤ یا کوئی اور ہانڈی پکاؤ تو اس میں سے کچھ حصہ پڑوسی کے لیے بھی نکال لو۔ اگر یوں گنجائش نہ ہو تو اپنی ہانڈی میں ذرا شوربہ ہی زیادہ کر دو تاکہ دونوں کا کام چل جائے۔ تمہیں کوئی کمی نہ پڑے اور پڑوسی کا حصہ نکل سکے۔ یہ کوئی بڑا ایثار نہیں۔ بہ ظاہر معمولی سا معروف نظر آتا ہے لیکن تجربہ شاہد ہے کہ اس کے نتائج بڑے دور رس اور خوشگوار ہوتے ہیں۔ اس سے باہمی تلخیاں دور ہو جاتی ہیں، رواداری اور باہمی محبت پیدا ہوتی ہے۔ یوں بھی بعض روایات میں ہے کہ تھادُوا و تحابّوا آپس میں ہدایا کا میاولہ کیا کرو کیونکہ اس سے باہمی الفت پیدا ہوتی ہے۔ جب عام لوگوں کے ساتھ یہ سلوک باہمی الفت کا سبب ہوتا ہے تو پڑوسیوں کے حق میں تو اور بھی زیادہ ہونا چاہیئے۔

پڑوسیوں کے حقوق کتاب و سنّت میں اس قدر ہیں کہ ان کے لیے الگ ہی مضمون ہونا چاہیئے۔ یہاں صرف دو مثالیں سُن لیجئے۔ قرآن میں جن لوگوں کا حق ادا کرنے کی تاکید ہے ان میں والجار ذی القربیٰ والجار الجنب بھی ہیں یعنی قریبی اور دور کے پڑوسی —— اور ایک حدیث میں تو یہاں تک آیا ہے کہ لا یزال یوصینی جبریل بالجار حتی ظننت انه سیورثه مجھے جبریل نے پڑوسی کے بارے میں اس قدر بار بار وصیت کی ہے کہ مجھے تو یہ گمان

ہوگیا تھا کہ اب عن قریب وہ اسے وارث بنا دیں گے ــــ جب صورت حال یہ ہے تو یہ سمجھنے میں کوئی دقت ہی نہیں ہونی چاہیئے کہ پڑوسی کو تھوڑا سالن بھیج دینا حقوق ہمسائگی ادا کرنے کی طرف پہلا اور ضروری قدم ہے۔

ایک نکتہ یہ بھی پیش نظر رکھنا چاہیئے کہ یہاں اگرچہ محض شوربے کا ذکر ہے لیکن اس کا مقصد محض شوربا ہی نہیں۔ لفظوں کے پیچھے چلئے اور اس کی اسپرٹ کو پس پشت ڈالنے کا مطلب تو صرف یہ ہوگا کہ شوربا تو پڑوسی کو ضرور بھیجو لیکن بوٹی، روٹی، حلوہ، پوری یا اور کوئی چیز پکے تو مت بھیجو۔ استغفراللہ۔ ہر قانون کا ایک مقصد، ایک اسپرٹ اور ایک غایت ہوتی ہے جس کے بغیر سارا قانون بے روح ہو جاتا ہے۔ یہاں حدیث میں صرف شوربا ہی مقصود نہیں۔ ہر طرح کی چیز ــــ بلکہ اس سے بھی آگے ــــ ہر طرح کا حق ادا کرنا مراد ہے۔ (محمد جعفر)

مطبوعاتِ بزمِ اقبال و مجلسِ ترقیِ ادب

مجلۂ اقبال سہ ماہی۔ مدیر: ایم۔ ایم شریف۔ بشیر احمد ڈار۔ سالانہ دس روپے

صحیفہ سہ ماہی۔ مدیر: سید عابد علی عابد۔ سید سجاد رضوی۔ سالانہ دس روپے

کتاب	مصنف / مترجم	روپے
میٹا فزکس آف پرشیا۔	مصنفہ علامہ اقبال	۵ ــ ۰ ــ ۰
اقبال اینڈ دا النٹرزم۔	مصنفہ بشیر احمد ڈار	۶ ــ ۰ ــ ۰
فکر اقبال۔	مصنفہ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم	۱۰ ــ ۰ ــ ۰
ذکر اقبال۔	مصنفہ عبدالمجید سالک	۵ ــ ۰ ــ ۰
اسلام اور تحریک تجدد مصر میں۔	مترجمہ عبدالمجید سالک	۵ ــ ۰ ــ ۰
غیب و شہود۔	مصنفہ سید نذیر نیازی	۳ ــ ۴ ــ ۰
جمالیات قرآن کی روشنی میں۔	مصنفہ نصیر احمد	۴ ــ ۰ ــ ۰
نظام معاشرہ اور اسلام۔	مترجمہ عبدالمجید سالک و عزیز	۴ ــ ۰ ــ ۰
دولت اقوام ۲ جلد۔	مترجمہ عطاء اللہ فخری	۲۶ ــ ۰ ــ ۰
سائنس سب کے لیے۔	مترجمہ آفتاب حسن	۲۰ ــ ۰ ــ ۰
فلسفۂ جدید۔	مترجمہ آشکار حسین	۲ ــ ۰ ــ ۰
تاریخ اقوام عالم۔	مرتبہ مرتضےٰ احمد خاں	۱۰ ــ ۰ ــ ۰

ملنے کا پتہ: سیکریٹری بزم اقبال و مجلس ترقی ادب۔ نرسنگ داس گارڈن۔ لاہور

سوال وجواب

حروفِ مقطّعات

جناب میر ولایت علی صاحب حیدر آباد دکن سے لکھتے ہیں:

"قرآن صاف وشستہ عربی زبان میں ہونے کا مدعی ہے مگر اس میں حروف مقطعات کی موجودگی جن کے معنی متعین نہیں ہیں دعویٰ کی دلیل کو کمزور کر دیتی ہے۔ اس مشکل کو حل کرنے کے لیے نزولِ قرآن سے قبل ادبیاتِ عرب میں اس کا رواج رہا ہو تو اس کی واضح مثالیں بحوالہ سند قلمبند ہونی چاہئیں۔ تاکہ قرآن کا نزول اپنے زمانہ کے فصیح وبلیغ طریقۂ ادب کے مطابق ہونا تسلیم ہو سکے۔ اور عام انسانوں کے لیے ناقابلِ فہم ہونے کا اعتراض رفع کیا جائے۔ یہ کام جناب شاہ صاحب کے علاوہ دوسرا شخص شاید اطمینان بخش نہ کر سکے اس لیے شاہ صاحب سے گزارش ہے کہ اپنی پہلی فرصت میں اس جانب توجہ فرمائیں۔"

ثقافت یہ کھٹک صدیوں سے تقریباً ہر قرآن خواں کے دل میں پیدا ہوتی رہی ہے اور ابتدائے اسلام ہی سے بے شمار اہلِ تفسیر کچھ نہ کچھ اس بارے میں خیال آرائی کرتے رہے ہیں۔ مثلاً الف لام میم کے متعلق اس طرح کے خیالات ظاہر کئے گئے ہیں:

۱۔ الف سے مراد اللہ ہے، لام سے جبریل اور میم سے محمدؐ۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ اللہ نے جبریل کی معرفت محمدؐ پر قرآن اتارا۔

۲۔ الف لام مل کر آل ہوا اور میم سے محمدؐ جس کا مطلب یہ ہوا کہ سب سے پہلے آلِ محمدؐ کو مانو۔

۳۔ یہ TUNING ہے جس سے قرآن کے مخصوص موسیقیانہ انداز کا آغاز ہوتا ہے۔

۴۔ یہ اشارہ ہے اس امر کی طرف کہ ان حروف کے اعداد کے مطابق اس سورہ کی آیتوں کی تعداد ہے۔

۵۔ سہ میانِ عاشق ومعشوق رمزیست کراماً کاتبین را ہم خبر نیست۔ یعنی یہ CODE WORDS ہیں جس کا علم خدا اور رسول کے درمیان راز ہے۔

۶۔ اللہ اعلم بمرادہ یعنی اس کا مطلب خدا ہی کو معلوم ہے۔

آپ نے غور فرمایا! شد پریشاں خواب من از کثرتِ تعبیرہا۔ لطف یہ ہے کہ یہ ساری تعبیرات ایک جگہ کچھ لگتی ہوئی نظر بھی آئیں تو دوسری جگہ فٹ نہیں آتیں۔ اور انہیں فٹ کرنے کے لیے سو تاویلیں کرنی پڑتی ہیں۔

اسی لیے ان تفسیروں سے میری کوئی تسلی نہیں ہو سکی۔

کسی قدر لگتی ہوئی بات خواجہ احمد دین صاحب امرتسری نے اپنی تفسیر "بیان للناس" میں لکھی ہے جس کا ایک نکتہ یہ ہے کہ: خدا یہ اعجاز قرآنی دکھانا چاہتا ہے کہ دیکھو یہی حروف ہیں جن کے مجموعے سے انسانی کلام تیار ہوتا ہے اور انہیں حروف سے کلام وحی بھی بنا ہے لیکن دونوں کا فرق دیکھ لو۔ اس کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ اگر آپ کسی مقطعات والی سورت کو لے لیں تو اس سورت میں وہ حروف مقطعات بہ نسبت دوسری سورتوں کے زیادہ کثرت سے ملیں گے۔ مثلاً آپ سورۂ قاف کو لیں اور اس کے ایک صفحے میں جتنے قاف آئے ہیں ان کو شمار کر جائیں تو آپ دیکھیں گے کہ کسی دوسری سورت کے کسی صفحے کی بہ نسبت اس (سورۂ قاف) میں حرف ق کی تکرار زیادہ ہے۔ واللہ اعلم۔

بہرحال یہ ساری تفسیریں اسے سمجھنے کی طرف مختلف قدم ہیں اور آخری تفسیر اگرچہ سب سے اگلا قدم نظر آتا ہے لیکن یقینی طور پر دو اور دو چار کی طرح اس کی صحت کا فیصلہ دینا بھی مشکل ہے۔ سچ پوچھئے تو قرآن کے بہت سے مقامات ایسے ہیں جو ہنوز تشریح طلب ہیں اور جس قدر علمی و ذہنی اور تجربی لحاظ سے دنیا ارتقار کی طرف بڑھتی جائے گی اسی قدر قرآنی حقائق آپ سے آپ کھلتے چلے جائیں گے۔ جو حقائق اب تک سمجھے جا چکے ہیں ان میں بھی نئی تعبیرات۔ نئے لباس میں جلوہ گر ہوتی جائیں گی اور جو معارف ابھی دھندلے ہیں وہ بھی صاف ہوتے جائیں گے اور جو کچھ اب تک پردۂ خفا میں مستور ہے وہ بھی اجاگر ہو جائے گا۔ یہ خیال کرنا درست نہیں کہ جو کچھ اگلے سمجھ چکے اس سے آگے کچھ نہیں سمجھا جا سکتا۔

میں نے بذات خود جو کچھ سمجھا ہے وہ ایک دوسرا زاویۂ نظر رکھتا ہے۔ میں نے جہاں تک غور کیا ہے قرآن میں دو تین جگہ کے سوا جہاں جہاں بھی حروف مقطعات آئے ہیں وہاں اس کے بعد ہی کتاب، قرآن، تنزیل یا وحی الٰہی کا ذکر ضرور ہے۔ ملاحظہ ہو:

(۱) الم ذلک الکتاب لا ریب فیہ (۲) یٰس والقرآن الحکیم (۳) طٰہ ما انزلنا علیک القرآن لتشقی (۴) حم والکتاب المبین (۵) ق والقرآن المجید (۶) الر تلک آیات الکتاب المبین۔

اس میں اشارہ ہے معلوم ہوتا ہے کہ یہ حروف مقطعات بھی اسی طرح آیات وحی ہیں جس طرح پورا قرآن ہے۔ اور پہلے ان کو ایمان بالغیب کے طور پر وحی الٰہی مان لینا چاہیئے خواہ سردست ہماری سمجھ میں نہ آ سکتے ہوں۔ اگر ہم قرآنی حقائق پر غور کریں تو اس کے مضامین تین طرح کے نظر آئیں گے۔ ایک وہ جو جلد یا دنیٰ تامل سمجھ میں آجاتے ہیں۔ دوسرے وہ حقائق ہیں جو طویل غور و خوض چاہتے ہیں اور تیسرے وہ اسرار ہیں جو نسلیں ختم ہونے کے بعد واضح ہوں گے حروف مقطعات کو انہی میں شمار کرنا چاہیئے۔

ایک نکتہ اس سلسلے میں یہ بھی یاد رکھنا چاہیئے کہ بعض حقائق ایسے بھی ہیں جو پوری طرح ہمارے ادراک کی گرفت میں نہیں آسکتے بلکہ جس قدر ہم ان پر غور کر کے آگے سے آگے بڑھتے جائیں گے اور جس قدر زیادہ سے زیادہ سمجھتے جائیں گے اسی قدر یہ احساس بھی شدت اختیار کرتا جائے گا کہ ابھی ہم کچھ نہیں سمجھے ہیں۔ ذات باری کی حقیقت کا یہی حال ہے کہ محمدؐ جیسا عارف بھی آخر کار یہ کہہ اٹھتا ہے کہ ما عرفناک حق معرفتک پس اُس کے کلام کا بھی ایک حصہ ایسا ہی ہونا چاہیئے کہ اس پر جتنا زیادہ غور کیا جائے اسی قدر اپنی لاعلمی کا احساس بڑھتا جائے۔ ایمان بالغیب کا یہی تقاضا ہے کہ بعض ان حقائق کو بھی مان لے بلکہ سب سے پہلے مان لے جو اپنے ادراک کی گرفت میں نہ آسکے ہوں۔ علم و فن میں آپ کو بے شمار مقامات ایسے ملیں گے جن کو بطور اصول موضوعہ (HYPITHESIS) کے مان لیا جاتا ہے۔ جب تک ان کو بے دلیل نہ مان لیا جائے آگے اس علم و فن کی گاڑی نہیں چلتی۔ اسی طرح کتاب اللہ کھولتے ہی جب الم دکھائی دیتا ہے اور سمجھ میں نہیں آتا تو ایمان بالغیب، قوت یقین، وجدان اور تسلیم و رضا کا پہلا امتحان شروع ہو جاتا ہے۔ اگر یہیں شک یا تذبذب ہوا تو آگے گاڑی اٹک گئی اور اس کے برحق ہونے پر بے چون و چرا ایمان لے آئے اور لاریب فیہ کی منزل طے کر لی تو پھر آگے ھدی للمتقین کا مژدہ استقبال کے لیے آگے بڑھے گا۔

اب رہا یہ سوال کہ قرآن کے فصیح و بلیغ طریقۂ ادب کے مطابق ثابت ہونے کے لیے ضروری ہے کہ ادبیات عرب سے اس کی سند لائی جائے تاکہ اس کے ناقابل فہم ہونے کا اعتراض نہ ہو . . . . . تو عرض یہ ہے کہ اہل تفسیر نے اس کی مثالیں پیش کی ہیں لیکن مجھے ان کی صحت میں شک ہے۔ ایسی مثالیں اکثر بنالی جایا کرتی ہیں۔ تاہم اگر صحیح سند سے کوئی مثال مل بھی جائے تو ہم اسے قرآن کی صحت کی دلیل بنانا کوئی معقول بات نہیں تصور کرتے۔ ہمارا انداز فکر یہ ہے کہ کلام جاہلیت کو قرآن کی کسوٹی پر پرکھنا چاہیئے۔ قرآن کو کلام جاہلیت سے جانچنا کیا معنی؟

یہاں ایک نکتہ یہ بھی یاد رکھنا چاہیئے کہ کوئی ادنیٰ سی ادنیٰ بات یا لفظ بھی ایسا نہیں جو اہل کفر کو کھٹکی ہو اور انہوں نے اسے طشت از بام نہ کیا ہو اور اس کا مذاق نہ اڑایا ہو۔ حتیٰ کہ لفظ رحمٰن پر بھی انہوں نے اعتراض کر ہی دیا۔ اور بعض روایت سے تو یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ قرآن کے الفاظ عن ذٰ کبار اور عجاب پر بھی اعتراض کیا تھا (واللہ اعلم) غرض تعلیمات کے علاوہ قرآن کی زبان پر معترض ہونے سے باز نہ آئے۔ لیکن یہ عجیب بات ہے کہ حروف مقطعات پر ان کا کوئی اعتراض (جو صحیح سند سے ہو) نظروں سے نہیں گزرا۔ کیا فقط یہی بات یہ ثابت کرنے کے لیے کافی نہیں کہ وہ اسے ادبیات عرب کے خلاف نہیں سمجھتے تھے؟ اور ہم تو یہ جانتے ہیں کہ اگر کلام عرب میں یہ رائج نہیں تھا اور اس کے بعد بھی رائج نہیں رہا تو قرآن کے من جانب اللہ ہونے کے لیے اتنی ہی دلیل کافی ہے کہ اگر یہ انسانی کلام ہوتا تو کسی جگہ بھی حروف مقطعات سے آغاز نہ ہوتا۔ گویا بات یوں ہوئی کہ اگر عربوں نے اس کے غیر فصیح ہونے پر اعتراض نہیں کیا تو یہ ثابت ہوا کہ وہ اسے ادبیات عرب کے خلاف نہیں بلکہ ادبیات عرب میں نیا اور اچھوتا اضافہ سمجھتے

تھے۔ اور اگر اس کی کوئی مثال کلام عرب میں نہیں ملتی تو یہ دلیل ہے اس کے من جانب اللہ ہونے کی۔ کیونکہ انسانی کلام اس طرح شروع نہیں ہوتا۔

ذرا سوچئے کیا یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ شروع سے آخر تک ایک کتاب فصاحت و بلاغت کا ایسا مرقع ہو کہ ہر مدعی فصاحت و بلاغت اس کے آگے سپر ڈال دے مگر اس میں بار بار مختلف ٹکڑے INTENTIONALY لیے لائے جائیں جو فصاحت سے گرے ہوئے اور قابل اعتراض ہوں اور فصحا پھر بھی اس پر معترض نہ ہو سکیں! پس اگر حروف مقطعات یا قرآن کی کوئی اور بات سمجھ میں نہیں آتی یا فصاحت کے مطابق نظر نہیں آتی تو یہ اپنے فہم اور اپنے دعوائے فصاحت کا قصور ہے نہ کہ قرآن کا۔ جو قرآنی حقائق آج یا آج تک نہیں سمجھے جا سکے ہیں وہ کل سمجھ میں آ جائیں گے۔ سارے حقائق قرآنی پر عبور حاصل کرنے کا دعویٰ کون کر سکتا ہے! قرآن کا فہم کسی دور کی چہار دیواری میں بند نہیں اور وہ کوئی ایسی جامد تعلیم بھی نہیں دیتا جس کی ایک دور کی تعبیرات ختم ہو جائیں اور دوسرے دور کے لیے تعبیرات کے دروازے بند ہوں بلکہ ؎

صد جہانِ تازہ در آیاتِ اوست	عصرہا پیچیدہ در آناتِ اوست
یک جہانش عصرِ حاضر را بس است	گیر اگر در سینۂ دل معنی رس است
بندۂ مومن ز آیاتِ خداست	ہر جہاں اندر بر او چوں قباست
چوں کہن گردد جہاں در برش	می دہد قرآں جہانے دیگرش
فاش گویم آنچہ در دل مضمرست	ایں کتابے نیست چیزِ دیگرست
مثلِ حق پنہان و ہم پیداست او	زندہ و پایندہ و گویاست او

مطبوعات ادارۂ ثقافت اسلامیہ

اسلام کا نظریۂ حیات
مصنفہ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم
قیمت آٹھ روپے

الدین یسر
مصنفہ محمد جعفر شاہ پھلواروی
قیمت چھ روپے

اسلام میں حیثیت نسواں
مصنفہ مظہر الدین صدیقی
قیمت تین روپے آٹھ آنے

اسلام اور مسئلۂ زمین
مصنفہ پروفیسر محمود احمد
قیمت چار روپے چار آنے

مسئلۂ اجتہاد
مصنفہ محمد حنیف ندوی
قیمت تین روپے

اسلام کا نظریۂ اخلاق
مصنفہ مظہر الدین صدیقی
قیمت دو روپے

زیر دستوں کی آقائی
مصنفہ محمد جعفر شاہ پھلواروی
قیمت تین روپے آٹھ آنے

قرآن اور علم جدید
مصنفہ ڈاکٹر محمد رفیع الدین
قیمت چھ روپے آٹھ آنے

طب العرب
مصنفہ براؤن مترجمہ حکیم نیر واسطی
قیمت سات روپے چار آنے

فقہ عمر
مصنفہ شاہ ولی اللہ - مترجمہ امام خاں
قیمت چار روپے بارہ آنے

اسلام کا نظریۂ تاریخ
مصنفہ مظہر الدین صدیقی
قیمت تین روپے آٹھ آنے

افکار ابن خلدون
مصنفہ محمد حنیف ندوی
قیمت چار روپے چار آنے

ادارۂ ثقافت اسلامیہ - کلب روڈ - لاہور - پاکستان

ثقافت

اگست ۱۹۵۹ء

مدیر

شاہد حسین رزاقی

اگست ۱۹۵۹ء
ادارۂ ثقافت اسلامیہ لاہور

مؤسس ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم مرحوم

اگست ۱۹۵۹ء

جلد ۷

شمارہ ۸

ادارہ تحریر

شاہد حسین رزاقی (مدیر مسئول)

محمد حنیف ندوی

محمد جعفر پھلواروی

بشیر احمد ڈار

رئیس احمد جعفری

سالانہ
آٹھ روپے

فی پرچہ
بارہ آنے

ادارہ ثقافت اسلامیہ
لاہور

ترتیب

طابع ناشر:۔ شاہد حسین رزاقی مطبوعہ:۔ انجمن حمایت اسلام پریس لاہور، مقام اشاعت:۔ کلب روڈ۔ لاہور

تاثرات

۱۴ اگست کو ملتِ اسلامیہ کی تاریخ میں لافانی اہمیت حاصل ہوگئی ہے۔ بارہ سال پہلے اسی تاریخ کو مسلمانانِ ہند اپنے قائد اعظم کی رہنمائی میں عہد حاضر کی سب سے بڑی اسلامی مملکت قائم کرنے میں کامیاب ہوئے تھے۔ ہم ہر سال یوم استقلال مناتے ہیں اور یہ یوم مسرت۔ ان بے نظیر قربانیوں اور جدوجہد کی یاد بھی تازہ کر دیتا ہے جن کا نتیجہ ایک آزاد مملکت کے قیام کی شکل میں نکلا۔ اپنے دورِ عروج میں مسلمانوں نے عظیم الشان فتوحات حاصل کیں اور بڑی بڑی سلطنتوں کے مالک بنے لیکن جان و مال اور عزت و ناموس کی جو زبردست قربانیاں پاکستان کے لیے دی گئیں اور کروڑوں مسلمانوں نے جو مظالم اور مصائب پاکستان کے لیے برداشت کئے ان کی نظیر ملنا مشکل ہے۔ قیامِ پاکستان کے لیے اس قدر ایثار اور قربانی کا بنیادی سبب یہ ہے کہ مسلمان ایک ایسی مملکت حاصل کرنا چاہتے تھے جہاں وہ اسلامی تصورات کے مطابق زندگی بسر کر سکیں اور اسلامی نظریہ حیات کو روبہ عمل حقیقت بنا سکیں۔

حکیم الامت علامہ اقبال احیاء اسلامی کے بہت بڑے علمبردار تھے۔ اور ہندوستان میں اس مقصد کی تکمیل کے لیے انہوں نے جداگانہ اسلامی مملکت کے قیام کو ناگزیر تصور کیا۔ ۱۹۴۰ء میں مسلم لیگ نے اسی تصور کو اپنا نصب العین قرار دیا۔ قائد اعظم کا یہ فیصلہ وقتی اور عذر باقی نہ تھا بلکہ انتہائی غور و فکر کا نتیجہ تھا۔ اس فیصلے سے قبل دس سال کا زمانہ شدید سیاسی کش مکش کا دور تھا۔ اور پیش نظر مسائل کو حل کرنے کی تمام تدبیریں اختیار کی جا چکی تھیں۔ لیکن مسلمانوں کو ایک باعزت قوم کی حیثیت سے باقی رکھنے اور ان کی زندگی کو اسلامی سانچوں میں ڈھالنے کی صرف یہی شکل نظر آئی کہ ہندوستان کو تقسیم کر کے مسلمانوں کے لیے ایک جداگانہ مملکت قائم کی جائے۔

قیامِ پاکستان کو مسلم لیگ کا نصب العین قرار دینے کے بعد قائد اعظم اور دوسرے ممتاز زعماء نے یہ واضح کر دیا کہ اس مطالبے کا بنیادی مقصد اسلامی نظریۂ حیات کو روبہ عمل لانا ہے۔ چنانچہ جب یہ تحریک کامیابی کی منزل کے قریب پہنچ گئی اور قیامِ پاکستان کے امکانات روشن نظر آنے لگے تو مسلم لیگ کے اجلاس منعقدہ کراچی میں قائد ملت بہادر یار جنگ نے یہ اعلان کیا کہ "پاکستان ہمارا ملی نصب العین ہے۔ لیکن پاکستان سے یہ ہرگز مراد نہیں کہ مسلمان اپنے لیے ایک ایسی جگہ حاصل کر لیں جہاں وہ ان ہی وساتیر کا فرانہ پر عمل پیرا ہوں جن پر آج ساری دنیا کاربند ہے۔ بلکہ پاکستان کے متعلق ہمارا یہ تصور ہے کہ پاکستان ایک انقلاب ہوگا۔ ایک نشاۃ ثانیہ ہوگی۔ ایک حیاتِ نو ہوگی جس میں

خوابیدہ [illegible]ات اسلامی ایک مرتبہ پھر جاگیں گے اور حیاتِ اسلامی ایک مرتبہ پھر کروٹ لے گی۔" اور پاکستان قائم ہو جانے کے بعد قائداعظم نے فرمایا کہ "قیامِ پاکستان، جس کے لیے ہم گذشتہ دس سال سے جدوجہد کر رہے تھے، خدا کے فضل سے آج ایک مسلّمہ حقیقت ہے۔ اپنے لیے صرف ایک مملکت قائم کر لینا ہی ہمارا مقصد نہ تھا بلکہ یہ حصولِ مقصد کا ذریعہ تھا۔ ہمارا مقصد یہ تھا کہ ہم ایک ایسی مملکت کے مالک ہوں جہاں ہم اپنی روایات اور تمدنی خصوصیات کے مطابق ترقی کر سکیں اور جہاں اسلام کے عدل و مساوات کے اصولوں کو آزادی سے بر سرِ عمل آنے کا موقع ملے ....
میرا ایمان ہے کہ ہماری نجات اس اسوۂ حسنہ پر عمل کرنے میں ہے جو ہمارے لیے شارعِ اسلام صلی اللہ علیہ وسلم نے پیش فرمایا ہے اور ہمارا فرض ہے کہ اپنی مملکت کی بنیادیں صحیح معنوں میں اسلامی تصورات اور اسلامی اصولوں پر رکھیں۔"

ایک مخصوص نظریۂ حیات کو روبہ عمل لانے کے لیے جداگانہ مملکت حاصل کرنے کی جدوجہد ایک ایسی خصوصیت ہے جو پاکستان کو دوسرے ممالک سے ممیز و ممتاز کر دیتی ہے اور اسی بنیادی تصور اور مقصد کو عملی شکل دینے کے لیے شہیدِ ملت لیاقت علی خاں نے قراردادِ مقاصد پیش کی۔ چنانچہ نہ صرف پاکستان بلکہ تمام اسلامی ممالک کے مسلمان ایک ایسے اسلامی دستور کا انتظار کرنے لگے جو صحیح معنوں میں اسلامی نظامِ حیات کی بنیادی خصوصیات کا حامل ہو۔ لیکن یہ توقع پوری نہ ہو سکی کیونکہ لیاقت علی خاں کے بعد حالات اس طرح بدلنے لگے کہ یہ مقصد بعید تر ہوتا گیا۔ اس ملک میں رفتہ رفتہ ایسے عناصر اُبھرنے لگے جو اسلامی نظریۂ حیات کے قائل نہ تھے اور آخر کار سیاسی جوڑ توڑ کی بدولت ایسے لوگ ملک پر حاوی ہو گئے جنھوں نے ذاتی مفاد کے لیے، جمہوریت اور مساوات کا نام لے کر خود پاکستان کی جڑیں کاٹنے میں کوئی دقیقہ اُٹھا نہ رکھا۔ اور اس کا لازمی نتیجہ یہ نکلا کہ قیامِ پاکستان کا اصل مقصد نظروں سے اوجھل ہو گیا۔

گذشتہ اکتوبر کے انقلاب کے بعد بڑی اہم اصلاحات اور دور رس تبدیلیاں ہوئی ہیں۔ اور پاکستان کی آئیڈیالوجی کو پھر وہ اہمیت دی جا رہی ہے جو اس کو قائداعظم کی زندگی میں حاصل تھی۔ قیامِ پاکستان کے اصل مقاصد اور ملی نصب العین کی طرف یہ واپسی اس انقلاب کا ایک نہایت خوش آیند پہلو ہے اور موجودہ حکومت جس عزم اور خلوص سے کام کر رہی ہے اس کے پیشِ نظر یہ توقع غلط نہ ہوگی کہ اہلِ پاکستان اپنی منزلِ مقصود کی طرف پھر گامزن ہوں گے اور اسلامی عدل و مساوات اور اسلام کے دوسرے عالمگیر اصولوں اور انسانی قدروں کی اساس پر ایک ترقی پذیر جمہوری مملکت اور معاشرہ کی تعمیر کے لیے راہ ہموار ہو جائے گی۔ صحیح معنوں میں اسلامی مملکت قائم کرنے میں کامیابی نہ صرف عالمِ اسلامی کی حیاتِ نو کی ضامن ہو گی بلکہ دنیا کی دوسری قومیں بھی اس سے اکتسابِ فیض کریں گی اور یہ غلط فہمی بالکل دور ہو جائے گی کہ کلیسائی حکومت کی طرح اسلامی مملکت بھی ایک قسم کی مُلّا شاہی ہے۔

شاہد رزاقی

مجلہ "ثقافت"

خلیفہ عبدالحکیم نمبر

ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم صاحب ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ کے بانی اور ناظم تھے اور ان کی یاد میں ادارہ کے ترجمان مجلہ ثقافت کا خاص نمبر ترتیب دیا جا رہا ہے۔ ہماری کوشش ہے کہ یہ نمبر خلیفہ صاحب کی ثروتِ افکار، علمی فضیلت اور دینی خدمات نیز ان کی دل کش اور ہمہ گیر شخصیت کے مختلف پہلوؤں پر روشنی ڈالنے والے مضامین کا ایک نادر مرقع ہو۔ چنانچہ مرحوم خلیفہ صاحب کے قدر شناسوں اور بالخصوص ان کے احباب و اقربا سے یہ درخواست ہے کہ وہ اپنے مضامین و تاثرات ارسال کرنے میں ممکنہ عجلت فرمائیں تاکہ وہ اس خصوصی شمارہ میں شامل کئے جا سکیں۔ براہ کرم مضامین اس پتے پر ارسال فرمائے جائیں:

مدیر ماہنامہ ثقافت۔ ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ۔ کلب روڈ۔ لاہور (پاکستان)

تشبیہاتِ رومی

مولانا جلال الدین رومی تشبیہ و تمثیل کے بادشاہ ہیں۔ وہ ہر قسم کے اخلاقی و روحانی مسائل کو سلجھانے اور ہر باریک نکتے کی وضاحت کرنے کے لیے ایسی دل نشین تشبیہ دیتے ہیں جو یقین آفریں بھی ہوتی ہے اور وجد آور بھی۔

رومیات کے مشہور عالم اور نامور مفکر ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم نے ان تشبیہات کی بڑے دل کش اور وجد آفریں انداز میں تشریح کی ہے اور ان کی یہ تصنیف حکمت و معرفت کا ایک بحرِ ذخار ہے جس کی اشاعت سے اردو زبان کے افادی ادب میں گراں قدر اضافہ ہوا ہے۔

خوش نما ٹائپ۔ دیدہ زیب طباعت۔ عمدہ کاغذ
قیمت .... آٹھ روپے

ملنے کا پتہ
سکریٹری ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ۔ کلب روڈ۔ لاہور

پروفیسر رشید احمد

سرسیّد کے سیاسی افکار

اورنگ زیب عالمگیرؒ کی وفات کے ساتھ ہی سلطنتِ مغلیہ مصائب و آلام کا شکار ہو گئی۔ ملکی اور غیر ملکی طاقتیں اسے صفحۂ ہستی سے مٹانے کے لیے سرگرمِ عمل نظر آنے لگیں۔ پچاس برس ہی کا عرصہ گزرا تھا کہ پلاسی کی جنگ نے ہندی مسلمانوں کی قسمت کا فیصلہ کر دیا اور وہ طوقِ غلامی کے مستحق قرار دیئے گئے۔ تاجروں کو تاجداری کا شرف حاصل ہو گیا یہ کالے کوسوں سے آئی ہوئی تجارت پیشہ قوم سرزمینِ بنگال سے آگے بڑھی اور پچاس سال کے اندر ہی اس نے دہلی پر بھی اپنا قبضہ جما لیا۔ دوسری طرف شمالی ہند میں سکھوں نے اٹھارویں صدی کے آخری دو سال کے اندر پنجاب میں اپنے قدم جما لئے۔ سندھ، کشمیر اور سرحدی علاقے بھی ان کی ہوسِ ملک گیری اور ستم رانی کے شکار ہو گئے۔ مغل شہنشاہ کی سلطنت سکڑتے سکڑتے لال قلعہ کی چار دیواری کے اندر محدود ہو کر رہ گئی۔ اس کی حیثیت ایک وظیفہ خوار سے زیادہ نہ رہی۔ ان سیاسی حالات کا اثر مسلمانوں پر شدید تھا۔ وہ اقتصادی اور مذہبی اعتبار سے پستی کے بدترین درجہ پر جا پہنچے۔ شاہ ولی اللہؒ اور ان کی اولاد نے حالات کا رُخ موڑنے کی انتہائی کوشش کی۔ بالآخر بالاکوٹ کی سرزمین کو لالہ زار بنا کر مجاہدین نے جامِ شہادت نوش کیا۔ ان شہداء کا خون اکارت نہیں گیا اس کے ذریعہ مسلمانانِ ہند میں جذبۂ جہاد پیدا ہو گیا اور ۱۸۵۷ء کی جنگِ آزادی کی صورت میں اس جذبہ کا عملی ظہور ہوا۔ یارانِ وطن کی عیاری نے اس جنگ کو کامیابی کا منہ دیکھنے نہ دیا۔ تمام ذمہ داری مسلمانوں کے سر تھوپ دی گئی۔ دوسرے تو دامن جھاڑ کر اس سے الگ ہو گئے۔ سینکڑوں مسلمان خاندان موت کے گھاٹ اتار دیئے گئے۔ اس زمانے میں مسلمان ہونا ہی سب سے بڑا جرم تھا۔ برائے نام مغل حکومت کا بھی خاتمہ کر دیا گیا۔ مسلمانوں کی خوشحالی، اقتدار اور جاگیردارانہ نظام سے وابستہ تھی۔ جائدادوں اور جاگیروں کے چھن جانے اور اقتدار کے ہاتھ سے نکل جانے کے باعث وہ اقتصادی بدحالی کا بھی شکار ہو گئے۔ واضح وعدوں کے باوجود انگریزی کو فارسی کی جگہ دیدی گئی۔ سرکاری ملازمت کے لیے انگریزی دانی شرطِ اوّلیں قرار پائی۔ مسلمان جو صدیوں سے حکومت کرتے چلے آرہے تھے انگریزی پڑھ کر ذہنی طور پر غلام بننے کے لیے آمادہ نہ تھے۔ دوسری طرف برادرانِ وطن نے نئی حکومت کے ساتھ بڑا تعاون کیا اور وہ اس کی انتظامی مشینری کے کل پرزے بن گئے۔ دفاتر میں دو چار مسلمان نظر آتے بھی تو وہ صرف چپراسی ہوتے۔ یہ تو سب کچھ تھا ہی انگریزی اقتدار کے ساتھ ساتھ عیسائی مشنریوں نے بھی اپنی تبلیغ و اشاعت کی رفتار تیز تر کر دی۔ انہوں نے اسلام کو بدنام کرنے کی غرض سے اسلام اور بانیٔ اسلام پر طرح طرح کے بہتان باندھے۔ صحابۂ کرامؓ کی شان میں

بھی گستاخیاں کی گئیں۔ جس سے ان کا مقصد اہلِ ہند کو اسلام سے متنفر بنانا اور دنیا کی نظروں میں اس مقدس مذہب کو ذلیل و خوار کرنا تھا۔ علماء جو قدیم علوم کے ماہر تھے ان جدید حملوں کا خاطر خواہ جواب نہ دے سکے۔

ان حالات میں ایسے شخص کی ضرورت تھی جو "بستیز" سے زیادہ "بساز" پر ایمان رکھتا ہو کیونکہ بالاکوٹ اور ۱۸۵۷ء کے تلخ واقعات نے یہ ثابت کر دیا تھا کہ نئے حاکموں کے ساتھ مل جل کر رہنے کے سوا کوئی چارہ کار نہیں۔ لیکن مشکل یہ تھی کہ نئے حکمران مسلمانوں سے انتہائی بدظن تھے۔ "غدر" کی ذمہ داری بھی ان پر عائد کی جاتی تھی اور پھر مسلمانوں کے عدم تعاون کے رویہ نے ان کی بدگمانی میں اضافہ کر دیا تھا۔ عیسائی مبلغین کا طرزِ عمل دوسری طرف مسلمانوں کو یہ باور کرنے پر مجبور کر رہا تھا کہ انہیں عزت و اقتدار سے تو ہاتھ دھونا پڑا ہی ہے ان کا مذہب بھی ان انگریزوں سے محفوظ نہ رہے گا۔ اس بدگمانی کے دور کرنے کے ساتھ ساتھ اسلام کی ساکھ دوبارہ قائم کرنے کی سخت ضرورت تھی۔ قدرت نے ان کاموں کی انجام دہی کے لیے سید احمد خاں کو منتخب کیا۔ جنہوں نے اس سلسلے میں محیر العقول کامیابی حاصل کی۔

حالاتِ زندگی

سید احمد ۱۸۱۷ء میں دہلی کے ایک ممتاز خاندان میں پیدا ہوئے۔ ان کا سلسلہ نسب ۳۴ واسطوں سے امام حسین رضہ تک پہنچ جاتا ہے۔ ددھیالی اور ننھیالی خاندان کے افراد حکومت کے بڑے بڑے عہدوں پر فائز تھے۔ دادا محتسب اور قاضی لشکر تھے ہزاری منصب رکھتے تھے، مغلوں کی طرف سے انہیں بڑے بڑے خطابات سے سرفراز کیا گیا تھا۔ نانا انگریزوں اور مغلوں کے دربار میں اعلیٰ عہدے رکھتے تھے اور اکبر ثانی کے وزیر اعظم بھی رہے۔ سید احمد کے والد میر متقی گوشہ نشین بزرگ تھے اس لیے تعلیم والدہ کے زیرِ سایہ حاصل کی۔ اس طرح سید احمد کو انتظام و تدبر کے ساتھ ساتھ علم و فضل اور زہد و تقویٰ بھی ورثے میں ملے تھے۔ پھر ننھیالی خاندان ولی اللہ کے بیٹے شاہ عبدالعزیز کا حلقہ بگوش تھا اور والد مظہر جانِ جاناں کے جانشین شاہ غلام علی کے معتقد تھے۔ ان کا نام احمد بھی شاہ صاحب کا تجویز کردہ تھا۔ اس طرح دہلی کے دونوں مذہبی مراکز سے سر سید قریبی تعلق رکھتے تھے۔

سید احمد کی تعلیم کی ابتداء قرآن مجید سے ہوئی۔ فارسی کتب کے مطالعہ سے فارغ ہو کر انہوں نے عربی کتابیں پڑھیں۔ مروجہ علوم میں ریاضی اور طب میں بھی دستگاہ حاصل کی۔ حصولِ علم کا سلسلہ دورانِ ملازمت میں بھی جاری رہا۔ بائیس سال کی عمر میں کمپنی کی ملازمت اختیار کر لی۔ اس سلسلے میں وہ صوبجاتِ متحدہ کے مختلف ضلعوں میں رہے۔ ۱۸۵۷ء کے خونریز واقعات کے زمانے میں وہ بجنور میں تھے۔ انہوں نے باغیوں میں محصور انگریزوں کی جان بچائی۔ بجنور کے ہندو اور مسلمانوں نے فسادات کے دوران سید احمد کو اپنے ضلع کا ناظم مقرر کیا۔ ساٹھ سال کی عمر میں پنشن لیکر علی گڑھ آ گئے۔ انہوں نے ملازمت کا آغاز ایک سررشتہ دار کی حیثیت سے کیا تھا۔ وہ جلد ہی ترقی کر کے منصف بنا دیئے گئے۔ وائسرائے کی اگزیکٹو کونسل کے ممبر بھی رہے پبلک سروس کمیشن میں بھی وہ شامل تھے۔ کے۔ سی۔ ایس۔ آئی کا خطاب بھی حکومتِ برطانیہ کی طرف سے

نہیں ملا تھا۔ اور سرسید کے نام سے انہوں نے بڑی شہرت حاصل کی۔

سرسید نے بے شمار کارنامے انجام دیئے۔ ان کی گرانمایہ تصانیف ان کے علمی اور ادبی کارناموں پر گواہ ہیں۔ ملازمت کی پابندیوں کے باوجود آثار الصنادید جیسی کتاب بھی تصنیف کی۔ اردو زبان اور ادب کی بھی بیش بہا خدمات انجام دیں۔ عملی کارناموں میں زیادہ اہم یہ ہیں سائنٹفک سوسائٹی کا قیام تعلیمی اور اصلاحی مقصد کے لیے انگلستان کا سفر، مسلمانوں کی بیداری کی غرض سے تہذیب الاخلاق کا اجرا اور ان سب سے بڑھ کر مسلمانوں کی تعلیمی ترقی کے لیے کمیٹی کا قیام۔ جس نے پانچ سال کی تگ و دو کے بعد ایم۔ اے۔ او ہائی اسکول قائم کر دیا اور اس کے دو ہی سال کے بعد اس کو کالج تک پہنچا دیا۔ ان کی ایک اور خدمت محمڈن ایجوکیشنل کانفرنس کی تشکیل ہے جس کا مقصد ہندوستان کے دور دراز علاقوں کے مسلم باشندوں کی تعلیمی حالت کرنا تھا۔ سرسید کی خدمات صرف مسلمانوں تک محدود نہ تھیں۔ انہوں نے کونسل کے ممبر کی حیثیت سے پورے ملک کے مفاد کے لیے بیش بہا خدمات انجام دیں۔

سرسید نے اسّی سال کی عمر میں ۲۸ مارچ ۱۸۹۸ء کو علی گڑھ میں وفات پائی۔

تصانیف

سرسید نے اوائل عمر ہی میں تصنیف و تالیف کا آغاز کر دیا تھا۔ شروع میں انہوں نے مختلف موضوعات پر چھوٹے چھوٹے رسالے لکھے۔ ان میں کچھ تو مذہبی امور سے متعلق ہیں اور دوسرے خالص علمی اور فنی ہیں۔ ان کی سب سے پہلی اور باقاعدہ کتاب آثار الصنادید ہے جس میں دہلی کی عمارات کا تفصیلی ذکر ہے اور ہم عصر مشاہیر کے حالاتِ زندگی اور ان کے کارناموں سے بھی بحث کی گئی ہے۔ ان مشاہیر میں علماء و صوفیا کے علاوہ اربابِ علم و فن بھی شامل ہیں۔ "تاریخ بجنور" اور "تاریخ سرکشی بجنور" بھی سید کے تصنیف کردہ رسالے ہیں۔ سرسید کی سیاسی تصانیف میں اہم ترین تصنیف "رسالہ اسبابِ بغاوتِ ہند" ہے۔ جو سیاسیات پر اردو میں سب سے پہلی کتاب ہے۔ اس کتاب میں ۱۸۵۷ء کی بغاوت کے اسباب سے بحث کی گئی ہے لیکن ضمناً سرسید کے سیاسی افکار پر بھی کماحقہٗ روشنی پڑتی ہے۔

سرسید کی مذہبی تصانیف میں بھی جا بجا ان کے سیاسی نظریات ملتے ہیں۔ مذہبی کتابوں کے لکھنے کا مقصد یہ تھا کہ وقت کے تقاضوں کے پیشِ نظر اسلام کی نئے زاویوں سے توجیہہ و تفسیر کی جائے اور بدلے ہوئے حالات میں مذہبی فکر کی تشکیل عمل میں لائی جائے۔ ان کتب میں "تفسیر احمدی" جو تکمیل تک تو نہ پہنچ سکی، بڑی اہم ہے۔ جس میں سیاسی، تعلیمی، اخلاقی اور معاشرتی افکار پیش کیے گئے ہیں۔ قرآن کریم کے علاوہ انہوں نے بائبل کی بھی تفسیر لکھی ہے جس کا نام "تبیین الکلام" ہے۔ اس کتاب میں تمام تر کوشش اس بات پر صرف کی گئی ہے کہ بائبل اور قرآنی احکامات میں مطابقت کی راہ تلاش کی جائے۔ مذہبی تصانیف میں "خطباتِ احمدیہ" بھی ہے جس کا بالواسطہ تعلق سیاسیات سے ہے۔ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم پر سر ولیم میور نے نازیبا اعتراضات کیے تھے۔ قیامِ لندن کے دوران انہوں نے ان اعتراضات کے

کے جواب میں خطبات لکھے جن میں بدلائل یہ ثابت کیا گیا ہے کہ یہ اعتراضات نہایت لغو اور پوچ ہیں اور مذہبی تعصب پر مبنی ہیں۔ جہاد اور غلامی خصوصیت کے ساتھ زیر بحث آئے ہیں اور اس سلسلے میں صحیح اسلامی احکامات کی طرف رہنمائی کی گئی ہے۔

اسلوبِ بیان اور طرزِ استدلال

سر سید کی اہم ترین خدمت یہ ہے کہ انہوں نے اردو نثر کو مسجع اور مقفیٰ طرزِ تحریر سے پاک کیا۔ قدما کی طرح اپنے خیالات کو محض لفاظی کے ذریعہ چھپانے کی کوشش نہیں کی۔ دوراز کار تشبیہات اور بے محل قوافی کے ذریعہ سر سید نے عبارت آرائی سے کام نہیں لیا۔ ان کی نثر کو تصنع سے دور کا بھی واسطہ نہیں ہے۔ ان کی طرز کو جو شرفِ قبولیت حاصل ہوا اس کی وجہ غالباً ان کا خلوص تھا جو انہیں اپنے مفید اور کارآمد خیالات کو سیدھے سادھے الفاظ میں قوم تک پہنچانے پر آمادہ کرتا رہا اور چونکہ وہ اپنے خیالات کی بنا ٹھوس دلائل پر رکھتے ہیں اس لیے ان کی تحریر عقل کو متاثر کرتی ہے۔ اور دیرپا اثر دماغ پر چھوڑتی ہے اس میں جذباتیت اور خطیبانہ جوش و خروش نہیں پایا جاتا۔ اس لیے اس میں حرارت کے مقابلے میں روشنی زیادہ محسوس ہوتی ہے۔

سادگی اور بے ساختگی کے علاوہ سید صاحب کی تحریر کی یہ خصوصیت ہے کہ وہ قواعد کے بندھے ٹکے اصولوں کی پابندی نہیں کرتے۔ وہ صحتِ کلام پر بے ساختگی کو ترجیح دیتے ہیں۔ اسی طرز نے ان کی باتوں میں بلا کی تاثیر پیدا کر دی ہے۔

سر سید بڑی جامع اور ہمہ گیر شخصیت کے مالک تھے۔ اور مذہب، سیاست، تعلیم، اخلاق، معاشرت، غرضیکہ کوئی میدان ایسا نہیں ہے جس میں انہوں نے فکر و عمل کے نقوش نہ چھوڑے ہوں۔ ان کی تحریروں کا میدان عدالتوں کے فیصلوں اور جلسوں کی روئدادوں سے لے کر اعلیٰ علمی، فنی اور اخلاقی مضامین تک پھیلا ہوا ہے۔ اس کے باوجود ہر تحریر میں موقع کی مناسبت کو ہاتھ سے جانے نہیں دیا۔ اس سلسلے میں مولانا حالی کے الفاظ نقل کرنا زیادہ مناسب ہوگا۔

"اگر علمی اور تاریخی مضامین میں دریا کے بہاؤ کی سی روانی ہے تو مذہبی اور پولیٹیکل تحریروں میں چڑھاؤ کی تیراکی کا سا زور ہے۔ اعتراضات کے جواب میں متانت اور سنجیدگی ہے تو بے دلیل دعووں کے مقابلے میں ظرافت اور خوش طبعی۔ نصیحت نشتر سے زیادہ دل خراش اور مرہم سے زیادہ تسکین بخش ہے غصہ مہربانی سے زیادہ پُرلطف ہے اور نفرین آفرین سے زیادہ خوش آیند۔ وہی ایک قلم ہے جو اخلاق کے بیان میں ایک مورلسٹ کے ہاتھ میں معلوم ہوتی ہے تو عدالت کے فیصلوں میں ایک کہنہ مشق جج کے ہاتھ میں اور سالانہ رپورٹوں اور جلسوں کی روئدادوں میں ایک تجربہ کار سکریٹری کے ہاتھ میں۔"

مختصراً یہ کہ سر سید کے اسلوب بیان میں سادگی، بے تکلفی، دلکشی اور تنوع ہر پڑھنے والے کے دل کو مسحور کر لیتے

ہیں اور ان تمام خصوصیات کا کسی ایک مصنف میں جمع ہونا دشوار ہے۔

سرسید کے طرزِ استدلال کے متعلق ایک مرتبہ پھر مولانا حالی کے زریں الفاظ کو دہرانا ہوگا جن میں ان کے دلائل کی پختگی کو نہایت عمدگی کے ساتھ پیش کیا گیا ہے۔ مولانا لکھتے ہیں:

"سرسید کی بعض پولیٹکل اور اکثر مذہبی تحریریں ایسی ہیں جن میں انہوں نے ایک جماعت کثیر یا جمہور اہل اسلام سے اختلاف کیا ہے۔ باوجود اس کے کہ ان کو اپنے دعویٰ کے اثبات میں خلاف توقع اکثر ایسی کامیابی ہوئی ہے جیسی کہ ایک مسلم الثبوت رائے کی تائید کرنے والے کو ہونی چاہیئے۔ "اسباب بغاوت" میں جو کچھ انہوں نے لکھا وہ تمام اینگلو انڈینز بلکہ شاید تمام انگلش نیشن کی رائے کے برخلاف تھا اور اسی لیے اس کا مارشل لا کے دور دورہ میں شائع کرنا خطرناک خیال کیا جاتا تھا۔ باوجود اس کے جس دھڑلے سے اس کا بہت بڑا حصہ منوایا گیا اور جو کام اس نے اعیانِ سلطنت کے غیظ و غضب کی آگ بجھانے میں کیا اور جو عمدہ نتائج اس پر مترتب ہوئے اس سے اندازہ ہو سکتا ہے کہ وہ کس قدر مدلل اور موجہ لکھا گیا تھا، اور اس میں کیسے صحیح اصول پر استدلال کیا گیا تھا۔ اسی طرح ڈاکٹر ہنٹر کی کتاب کا ریویو ایک ایسے خیال کی غلطی ثابت کرنے کے لیے لکھا گیا تھا جو عموماً مدبرانِ سلطنت کے دل میں جما ہوا تھا اور جس کو ڈاکٹر ہنٹر کی کتاب نے اور بھی پختہ کر دیا تھا لیکن اس ریویو کے شائع ہونے سے جیسا کہ پہلے مذکور ہو چکا اس خیال کی غلطی علی العموم سب پر ظاہر ہو گئی۔ جس وقت سرسید نے غلامی کے مسئلہ پر جمہور اہل اسلام کے خلاف رسالہ لکھنے کا ارادہ کیا تو مولوی سید مہدی علی خاں نے ان سے کہا کہ تم اس باب میں ایک حرف بھی اپنے دعویٰ کے ثبوت میں ایسا نہیں لکھ سکتے جو اصول اسلام کے موافق ہو۔ لیکن جب انہوں نے سرسید کا ابطالِ غلامی کا مضمون تہذیب الاخلاق میں اوّل سے آخر تک پڑھا تو ان کو ماننا پڑا کہ اسلام نے فی الواقع ہمیشہ کے لیے غلامی کا استیصال کر دیا ہے۔"

سید صاحب مذہبی علوم سے مکمل واقفیت بلکہ اس کا گہرا مطالعہ رکھنے کے باعث اپنے افکار کی وضاحت میں بالعموم قرآن و حدیث سے ثبوت دیتے ہیں۔ اگرچہ ان کی تفسیر آیات کے سلسلہ میں جمہور علماء نے شدید اختلاف کیا ہے لیکن جو لوگ کہ کسی خاص گروہ سے غیر متعلق ہو کر اور اپنے ذہن کو تعصب اور جانب داری سے محفوظ رکھ کر سید صاحب کی بیان کردہ تفسیر کا مطالعہ کرتے ہیں انہیں ان کی رائے کی صحت کا اقرار کرنا ہی پڑتا ہے۔ مثلاً ان کا دعویٰ ہے کہ غلامی از روئے اسلام ممنوع ہے وہ اپنے دعویٰ کی دلیل میں قرآن مجید کی یہ آیت پیش کرتے ہیں فاذا لقیتم الذین کفروا فضرب الرقاب حتیٰ اذا اثخنتموھم فشدوا الوثاق فاما منا واما فداء۔ اس سے وہ ثبوت دیتے ہیں کہ اس آیت کا مفہوم یہ ہے کہ آئندہ کسی کو غلام نہ بنایا جائے۔ اسی طرح ابطالِ غلامی کے لیے وہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا قول نقل کرتے ہیں علکم عبید اللہ وکل نساءکم اماء اللہ۔ (تم سب خدا کے غلام اور تمہاری عورتیں خدا کی کنیزیں ہیں) اس لیے اگر غلامی جائز سمجھی جائے تو خدا کی خدائی میں دوسروں کی شرکت بھی لازم آتی ہے۔

سرسید پہلے مسلم مفکر ہیں جنھوں نے قدیم آسمانی کتابوں اور بانیانِ مذہب کے اقوال سے بھی استدلال کیا ہے مثلاً وہ حضرت عیسیٰؑ کے قول کے ذریعہ فاتح اور مفتوح اقوام میں محبت اور اخوت کے رشتے کی ضرورت واضح کرتے ہیں "جو کچھ تم چاہتے ہو کہ لوگ تمہارے ساتھ کریں ویسا ہی تم بھی ان سے کرو۔"

اس کے علاوہ وہ اپنے نظریات کے اثبات میں تاریخی شواہد سے بھی مدد لیتے ہیں۔ جن میں قدیم اور ہم عصر دونوں واقعات ہوتے ہیں۔ ان کا خیال ہے کہ فوج پر مکمل قابو رکھنے کے لیے مختلف قوموں کی جداگانہ افواج تیار کرنی چاہیئے چنانچہ کی مثال دیتے ہیں کہ وہ ایرانی اور افغانی دو فوجیں رکھتا تھا اور سرکشی کی صورت میں ایک کے خلاف دوسرے سے مدد لی جاتی تھی۔ سرسید نہ صرف مسلمانوں کی تاریخ بلکہ غیر مسلم اور غیر ایشیائی اقوام کی تاریخوں کا بھی حوالہ دیتے ہیں۔

سرسید اگرچہ خود کو "نیم چڑھا وہابی" کہتے ہیں تاہم وہ فقہا (جن کی تقلید کے وہ شدید مخالف ہیں) کے اقوال سے استدلال کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں سمجھتے۔ مثلاً وہ خطبہ میں کسی بادشاہ کے نام کے لیے جانے کو ضروری نہیں سمجھتے تو ثبوت میں درمختار اور بحر الرائق کے مصنفین کی رائیں پیش کرتے ہیں۔

اپنے خیالات کو ذہن نشین کرانے نیز قاری پر اُن کی صحت ثابت کرنے کے لیے وہ جا بجا ایسے اشعار بھی پیش کرتے ہیں جن کی حیثیت ضرب الامثال کی سی ہو گئی ہے۔ ان میں سے اکثر اشعار سعدی شیرازی کے ہوتے ہیں۔ مثلاً سلطنت میں رعایا کی اہمیت سمجھانے کے لیے وہ سعدی کے مشہور شعر کا حوالہ دیتے ہیں کہ

رعیت چوں بیخ است و سلطاں درخت ‏ ‏ ‏ ‏ درخت اے پسر باشد از بیخ سخت

وہ صرف فارسی اشعار ہی نہیں بلکہ عربی شعر سے بھی استدلال کرتے ہیں چنانچہ حکومت کے لیے تالیف رعایا کو ضروری بتلا کر کہتے ہیں کہ بے عزتی آدمی کے دل کو دکھاتی ہے اور اس کا ایسا گہرا زخم ہوتا ہے کہ کبھی نہیں بھرتا پھر یہ شعر نقل کرتے ہیں

جراحات السنان لها التيام ‏ ‏ ‏ ‏ ولا يلتام ما جرح اللسان

سرسید نہایت موزوں مثالوں سے نہ صرف اپنے خیالات کی وضاحت کا کام لیتے ہیں بلکہ ان کی پیش کردہ مثالیں بڑی سے بڑی دلائل کی جگہ لے لیتی ہیں۔ مثلاً وہ انگریزوں اور ہندوستانی رعایا میں باہمی ربط کے فقدان کے شاکی ہیں اس کی تمام تر ذمہ داری حاکم قوم پر رکھتے ہوئے کہتے ہیں کہ "ہماری گورنمنٹ نے اپنے آپ کو آج تک ہندوستانیوں سے ایسا الگ اور ان میل رکھا ہے جیسے آگ اور سوکھی گھاس۔ ہماری گورنمنٹ اور ہندوستانی پتھر کے دو ٹکڑے ہیں سفید اور کالے کر الگ الگ پہچانے جاتے ہیں اور پھر ان دونوں میں ایک فاصلہ ہے کہ دن بدن زیادہ ہوتا جاتا ہے حالانکہ ہماری گورنمنٹ کو ہندوستان کی رعایا کے ساتھ ایسا ہونا چاہیئے جیسے ابری کا پتھر کہ باوجود دو رنگ کے ایک ہوتا ہے۔ سفید رنگ میں سیہ خال بہت خوب صورت معلوم ہوتے ہیں اور سیاہی سفیدی عجیب بہار دکھلاتی ہے۔"

سیاسی نظریات

جس طرح کہ بغداد پر ہلاکو کی تباہ کاریاں دوررس نتائج کی حامل ہیں جن کے اثرات افکار اور تصورات پر بھی پڑے بعینہ ۱۸۵۷ء کے خونیں واقعات نے بھی طرزِ فکر کو بہت حد تک بدل کر رکھ دیا۔ حقیقت پسندی نے عینیت پسندی کی جگہ لے لی۔ ہم جو فرق ماوردی اور ابن طقطقی میں محسوس کرتے ہیں بالکل اسی فرق کا احساس ہمیں شاہ ولی اللہ اور سرسید میں محسوس ہوتا ہے۔ سرسید کے سیاسی نظریات کا مطالعہ کرنے سے پہلے اس حقیقت کو ذہن نشین کر لینا چاہیئے کہ ان کے زمانے میں برائے نام مسلمانوں کی حکومت بھی باقی نہیں رہ گئی تھی اور نہ صرف ایک غیر مسلم قوم نے ان سے اقتدار چھین لیا تھا بلکہ رنگ، نسل اور وطنیت کے لحاظ سے حاکم و محکوم میں کوئی مناسبت نہ تھی۔ سرسید ان حقائق سے کسی طرح چشم پوشی نہ کر سکتے تھے اس لیے ان کی تمام تر کوشش اس امر پر صرف ہوئی ہے کہ اسلامی سیاسی تصورات کو جدید نظریات کے ساتھ مطابقت دیدی جائے۔ اور اسلامی قانونِ سیاست کو اس طرح پیش کیا جائے کہ اس میں اور یورپی طرزِ فکر میں ہم آہنگی پیدا ہو جائے۔

انسان

سرسید خیال کو تمام جانداروں کے افعال و حرکات کا محرک بتلاتے ہیں۔ ان کے نزدیک تمام حیوانات بشمول انسان متحرک بالارادہ ہیں۔ اُن کی اِن حرکات کا مقصد جلب منفعت یا دفع مضرت ہوتا ہے اور یہ منفعت و مضرت مادی اور غیر مادی دونوں طرح کے ہوتے ہیں۔ انسان اور دیگر حیوانات کے خیالات میں فرق صرف اس قدر ہے کہ انسانی خیالات غیر محدود ہوتے ہیں اور دوسرے جانور ایک محدود قسم کے خیالات کے مالک ہوتے ہیں۔ اس کے علاوہ دونوں کے خیالات میں مندرجہ ذیل فرق ہے:

۱۔ جانور انسان کے مقابلے میں تمام سامانِ آسائش سے لیس ہو کر پیدا کیا گیا ہے۔ سرسید کہتے ہیں "تمام جانداروں کی خوراک ان کی سعی اور تدبیر کے بغیر پیدا ہوتی ہے۔ سرد ملک کے جانوروں کے لیے نہایت عمدہ پشمینہ کا گرم لباس ان کے بدنوں پر پیدا کیا ہے۔ پرندوں کے لیے مینہ سے بچنے کا باراتی کوٹ انہی کے بدنوں پر سیا ہے۔ گرم ملک کے جانوروں کے لیے اسی آب و ہوا کی مناسبت سے ان کا جامہ قطع کیا ہے مگر انسان کے لیے کچھ نہیں کیا۔"

۔ حیوانات میں کارکردگی کا ملکہ فطرت کی طرف سے ودیعت ہوتا ہے۔ انہیں دنیا میں کسی کام کو کرنے کا طریقہ سیکھنے کی ضرورت نہیں ہوتی۔ "شہد کی مکھی کو رس چوسنے کے لیے عمدہ قسم کے ماخذوں کی شناخت کوئی نہیں بتاتا اور اپنے گھروں کو ایسی عمدہ تقسیم سے نکالنا جس میں ایک بڑا مہندس بھی حیران ہو جائے، کوئی نہیں پڑھاتا۔ بئے کو ایسا عمدہ اور محفوظ کاشانہ بنانا کوئی نہیں سکھاتا۔ لیکن انسان کو بغیر سیکھے کچھ بھی نہیں آتا۔"

۲۔ غیر محدود خیالات کے نتیجہ کے طور پر انسانی اعمال و افعال بھی غیر محدود ہیں اور برخلاف اس کے دیگر حیوانات کے محدود خیالات محدود افعال پیدا کرتے ہیں۔

اس طرح سر سید کی رائے میں قدرت نے حضرت انسان کے نحیف و نازک کندھوں پر گوناگوں ذمہ داریاں عائد کی ہیں اور پھر ان ذمہ داریوں سے عہدہ برآ ہونے کے لیے انسان کو خود سعی و کوشش کرنے کی ضرورت لاحق ہوتی ہے کیونکہ دیگر حیوانات کے مقابلے میں اسے درماندہ پیدا کیا گیا ہے اس لیے قدرت نے اس کمی کو پورا کرنے، اپنی مشکلات پر قابو پانے اور اپنے فرائض سے نبٹنے کے لیے انسان کو عقل عطا کی ہے۔ سر سید عقل کی تعریف اس طرح کرتے ہیں "انسان میں ایک ودیعت الہٰی جس کو عقل انسانی یا عقل کلی سے تعبیر کیا جا سکتا ہے ہوتی ہے۔" اسی ودیعت کے ذریعہ انسان اپنے مشاہدات اور تجربات کی مدد سے کلی قواعد تیار کرتا ہے اور ان کلی قواعد سے جزئیات حاصل کرتا ہے۔ سر سید کا خیال ہے کہ آفرینش ہی کے وقت عقل کا زیور انسان کو پہنایا گیا تھا اور جب تک انسان انسان ہے اس نعمت سے کبھی محروم نہیں ہوگا۔ اس طرح سر سید محض عقلیت کے بجائے تجرباتی عقل کے قائل ہیں۔ بیکن، لاک اور مل کے خیالات سے بہت حد تک اتفاق کرتے ہیں اور ہر قسم کے علم کا ذریعہ اسی عقل کو قرار دیتے ہیں۔ سر سید کے یہاں عقل کی اہمیت اس قدر ہے کہ وحی و نبوت بھی اس سے بے نیاز نہیں ہو سکتی اور عقل کی دست گیری کے بغیر کوئی روحانی نسبت کارآمد ثابت نہیں ہوتی۔ اس طرح جو چیز عقل کی کسوٹی پر صحیح ثابت ہوگی اس کو سر سید اچھا کہتے ہیں اور جو اس معیار کے مطابق نہ اترے اس کے خراب ہونے کا وہ حکم لگاتے ہیں۔

سر سید کے نزدیک انسان مدنی الطبع واقع ہوا ہے۔ وہ خطبات میں تعدد ازدواج کے متعلق اظہار رائے کرتے ہوئے لکھتے ہیں "انسان مدنی الطبع پیدا ہوا ہے۔ اسی بات کو توریت میں اس طرح بیان کیا گیا ہے کہ جب خدا تعالیٰ کو یہ معلوم ہوا کہ انسان کا اکیلا ہونا اس کے حق میں اچھا نہیں ہے تو اس نے اس کے واسطے ایک ساتھی پیدا کیا وہ عورت ہے۔"

سیاست اور مذہب

سر سید مذہب کو تو عقل سے جدا نہیں دیکھنا چاہتے لیکن سیاست اور مذہب میں ان کے نزدیک کوئی رشتہ نہیں۔ بلکہ ان کے نزدیک مذہب سیاست کی راہ میں ایک زبردست روڑا ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ دینی حکومتیں جو دینی دنیوی دونوں کاموں میں اپنے آپ کو ان احکام کا پابند اور مجبور سمجھتی ہیں جن کو انہوں نے مذہبی احکام تصور کر رکھا ہے ایسی حکومتیں بالعموم غیر مہذب ہوتی ہیں کیونکہ وہ قدما کے جادے سے سر مو تجاوز کرنے کے لیے آمادہ نہیں ہوتیں خواہ ان کا رویہ مذہبی اعتبار سے غلط ہی کیوں نہ ہو۔ سر سید کہتے ہیں کہ ایسے لوگ نہایت تنگ نظر ہوتے ہیں اور معمولی جزئیات کے متعلق بھی مذہبی سند تلاش کرتے ہیں۔ اس سلسلے میں وہ چند دلچسپ مثالیں بھی دیتے ہیں۔ خود ان کی زبانی "بریچ لوڈ بندوق کا استعمال جائز ہے یا نہیں۔ سپاہیوں کو تنگ و چست وردی پہنانا درست ہے یا نہیں۔

جزیرۂ عرب میں ریل بنانا خلافِ مذہب ہے یا نہیں۔ یہاں تک کہ ریل میں سوار ہونے کی نسبت بھی مذہبی اجازت کے منتظر ہوتے ہیں۔ سرسید کی رائے میں "ایسا ملک اور ایسی قوم ہمیشہ تنزل کی حالت میں رہتی ہے۔ تہذیب و شائستگی کی ہوا بھی وہاں تک نہیں جاتی۔ کوئی مستحکم قانون اس کے ہاں نہیں ہوتا۔ کسی شخص کے حقوق محفوظ نہیں ہوتے۔ کوئی شخص مال سے پورا پورا تمتع حاصل نہیں کر سکتا۔ کبھی ملک میں امن ہوتا ہے۔" وہ ترکی کی مثال پیش کر کے اس کے آئے دن کے فسادات اور بدامنی کا ذکر کرتے ہیں اور تمام بدنظمی، لاقانونیت اور اقتصادی ابتری کی واحد وجہ اس غلط خیال کو بتلاتے ہیں جس کے بموجب دینی اور دنیوی دونوں قسم کے کاموں کو مذہب نے شامل سمجھا ہے اور انتم اعلم باموردنیاکم کے جملے کو چھوڑ دیا ہے۔" ان کا دعویٰ ہے کہ ترکی ہی پر کیا جن حکومتوں نے مذہب اور سیاست کو توام سمجھ رکھا ہے ان کا بھی ترکی جیسا حال ہے لیکن جن مسلمان حکومتوں نے سیاست کو مذہب سے الگ رکھا ہے ان کی حالت بہتر ہو رہی ہے۔ اور اسی مناسبت سے وہ ترقی کر رہی ہیں۔ اس سلسلے میں وہ مصر طیونس کا ذکر کرتے ہیں۔ وہ سید خیر الدین وزیر طیونس کے بڑے مداح ہیں جن کا عقیدہ یہ تھا کہ امور دنیوی سے احکام مذہبی کو کچھ تعلق نہیں۔ اسی طرح وہ خدیو مصر اسمٰعیل پاشا کی تعریف میں رطب اللسان ہیں جس نے لادینی طرز کی حکومت کی بنیاد رکھی۔

سرسید کے یہ خیالات ممکن ہے کہ ہمارے کانوں کو ناگوار معلوم ہوتے ہوں لیکن ہمیں یہ نہ بھولنا چاہیئے کہ انیسویں صدی میں اسلامی حکومتیں جاں بلب تھیں اور لادینی طرز کی حکومتوں نے ان کے لیے عرصۂ حیات تنگ کر دیا تھا۔ ملاؤں کو کاروبارِ مملکت میں بڑا دخل حاصل تھا جو اپنی قدامت پسندی کے باعث ہر قسم کی اصلاح کے شدید مخالف تھے۔ حتیٰ کہ تابڑ توڑ شکستوں کے باوجود فوج کو جدید اسلحاتِ جنگ سے مسلح کئے جانے کی مخالفت میں انہوں نے ایڑی چوٹی کا زور لگا دیا۔ ان کے اس رویہ نے تمام تعلیم یافتہ اور روشن دماغ افراد کو مذہب سے بیزار بنا کر رکھ دیا۔ اس لیے اگر سرسید مذہب کو سیاست سے الگ رکھنے کے خواہاں ہیں تو ہمیں غم و غصہ کے اظہار کی بجائے اس ماحول کو پیش نظر رکھنا چاہیئے جس میں یہ نظریات پیش کئے گئے تھے اور جن سے مجبور ہو کر کمال اتاترک کو لادینی قسم کی حکومت قائم کرنی پڑی تھی۔ اور ادارۂ حکومت سے مذہب کو بیدخل کرنا پڑا تھا۔

خلافت

مذہب کو سیاست سے الگ رکھنے کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ خلافت یا بین الاقوامی اسلامی حکومت ایک لایعنی چیز بن کر رہ جائے۔ خلافت کے نظریہ کے متعلق حالی نے سرسید کا ایک دلچسپ لطیفہ حیاتِ جاوید میں لکھا ہے کہ سید کا "ایک آرٹیکل تہذیب الاخلاق میں اس مضمون پر شائع ہوا تھا کہ اجماع جس کو اہل سنت سمجھتے ہیں حجت شرعی نہیں ہے شیعوں میں سے ایک سید صاحب جو بنارس میں ملازم تھے اس آرٹیکل کو پڑھ کر خوشی خوشی ان سے ملنے آئے۔ پہلے ان سے کبھی ملاقات نہیں ہوئی تھی۔ سرسید سے اس آرٹیکل کا ذکر کر کے کہنے لگے "کیوں صاحب جب آپ کے نزدیک

اجماع حجت نہیں تو خلیفہ اوّل کی خلافت کیونکر ثابت ہو گی؟" سر سید نے کہا "حضرت! نہ ہو گی تو ان کی نہ ہو گی میرا کیا بگڑے گا" وہ یہ سن کر اور بھی زیادہ خوش ہوئے اور سمجھے کہ کچھ پانی مرتا ہے۔ تھوڑی دیر کے بعد کہنے لگے۔ "کیوں صاحب اس اختلاف کے وقت جب کہ کچھ خلیفہ اول کا ہونا چاہتے تھے اور کچھ جناب امیر کا، اگر آپ اس وقت ہوتے تو کس کے لیے کوشش کرتے؟" سر سید نے کہا "مجھے کیا غرض تھی کہ کسی کے لیے کوشش کرتا؟ مجھ سے تو جہاں تک ہو سکتا اپنی ہی خلافت کا ڈول ڈالتا اور سو لبو سئے کامیاب ہوتا!" یہ سن کر ان کا جی چھوٹ گیا اور جوتیاں پہن کر گھر کا رستہ لیا۔

اس لطیفے کو لکھنے کے بعد حالی سر سید کے نظریۂ خلافت کے متعلق رقمطراز ہیں "بظاہر یہ ایک لطیفہ معلوم ہوتا ہے مگر در حقیقت اس پیرایہ میں انہوں نے اپنی اصلی رائے مسئلہ خلافت کے متعلق ظاہر کی ہے۔ ان کے نزدیک جیسا کہ انہوں نے اپنی تحریرات میں جابجا ظاہر کیا ہے کوئی شخص خاتم النبیین کے بعد من حیث النبوۃ ان کا جانشین نہیں ہو سکتا تھا اور اس لیے وہ کسی کی خلافت ماننے یا نہ ماننے کو ضروریاتِ دین نہیں سمجھتے بلکہ خلافت کو محض دنیوی سلطنت کی ایک صورت جانتے تھے اور اسی بنا پر جو کچھ خلفا نے اپنے اپنے عہد میں کیا اس کا ذمہ دار اسلام کو نہیں ٹھیراتے تھے بلکہ انہیں کو اس کا جواب دہ اور ذمہ دار سمجھتے تھے۔"

سر سید عثمانیوں کے دعویٰ خلافت کو حق بجانب تو نہ سمجھتے تھے لیکن مسلمانوں کی ایک حکومت کی حیثیت سے ان کی ہمدردیاں عثمانی حکومت کے ساتھ تھیں وہ خود لکھتے ہیں "ہمارے نزدیک یہ بات کہ مسلمان سلطان کو ایک مذہبی پیشوا سمجھتے ہیں اور اس لیے اس کی ہمدردی کرتے ایک لغو اور مہمل بات ہے بلکہ یہ ہمدردی ایک قدرتی طبعی بات ہے۔" اسی ہمدردی کے تحت انہیں یہ اندیشہ کھائے ڈال رہا تھا کہ "ترکی نیم جان" نے بھی اگر دم توڑ دیا تو مسلمانوں کی حالت یورپ کے یہودیوں جیسی ہو جائے گی۔ وہ جب ترکی سلطان کا ذکر کرتے ہیں تو مسلمانوں کی فطری خیر خواہی کے باعث ادب و احترام کو ملحوظ رکھتے ہیں۔ حضرت سلطان روم عبدالعزیز خاں خلد اللہ ملکہ کے نام سے یاد کرتے ہیں۔

آخری عباسی خلفاء کو دو امتیاز حاصل تھے ایک تو یہ کہ خطبات میں بر سرِ منبر ان کا نام لیا جاتا تھا اور ان کے حق میں دعائے خیر کی جاتی تھی (اگرچہ اس دعا کو اثر سے ازلی دشمنی رہی) اور دوسرے سکوں پر ان کے نام کندہ ہوتے تھے۔ دوسرا شرف بہت حد تک خود مختار حکومتوں نے ان سے چھین لیا تھا۔ البتہ خطبوں میں ضرور نام لیا جاتا تھا۔ انیسویں صدی میں ترکی خلافت کا جو حال تھا اور یورپی طاقتوں کا اس "مردِ بیمار" کے ساتھ جو رویہ تھا اس کے پیشِ نظر یہ رسمی چیز دیگر ممالک کے مسلمانوں کے حق میں مضر ثابت ہو رہی تھی۔ سر سید جنہوں نے مسلمانوں اور انگریزوں کے درمیان غلط فہمی ختم کر کے عمدہ تعلقات قائم کرنے کے لیے بڑی عرق ریزی اور دماغ سوزی سے کام لیا وہ انگریزوں کے معتوب عثمانیوں یا ان کے مغلوب مغلوں کا نام خطبات میں لئے جانے کو کیسے گوارا کر سکتے تھے۔ وہ کہتے ہیں "یہ خیال کہ کسی بادشاہ کا خطبہ میں نام لینا کسی مذہبی مسئلہ پر مبنی ہے اور مسلمانوں کو اس بادشاہ کے مذہب کی رو سے کوئی مذہبی اطاعت واجب ہے صحیح نہیں ہے" وہ اس طریقے کو بدعت بتلاتے ہیں اور بدلائل ثابت کرتے ہیں کہ خلفائے راشدین (جن کے طرزِ عمل کو امت پر لازمی قرار نہیں دیتے) کے

عہد میں اس قسم کا دستور موجود نہ تھا۔ انہوں نے جلال الدین سیوطی کا قول نقل کیا ہے کہ پہلا فرمانروا جس کا نام خطبوں میں لیا گیا وہ امین ہے۔ وہ درمختار اور بحرالرائق جیسی فقہی کتابوں سے ثابت کرتے ہیں کہ یہ طریقہ مذہب کی رو سے ثواب کا کام نہیں ہے بلکہ بدعت اور محدث ہے۔ تاہم سرسید کسی کا نام لیے بغیر عادل بادشاہ کے حق میں دعا کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں دیکھتے۔ صرف یہ کہہ دینا کافی سمجھتے ہیں اللھم ایّد المسلمین بالسلطان العادل۔ وہ کہتے ہیں جو بھی بادشاہ ہم پر عدل و انصاف سے حکومت کرے، ہمارے مذہبی فرائض میں دست اندازی نہ کرے؛ ہماری جان و مال کی حفاظت کرے، ہمارے حقوق ہم کو عطا کرے وہ اس دعا میں داخل ہے۔ سرسید کا کہنا ہے کہ اس قسم کی دعا درحقیقت کسی بادشاہ کے لیے نہیں ہے بلکہ عام مسلمانوں کی بھلائی کے لیے ہے۔

حکومت کی قسمیں

سرسید حکومت کی دو قسمیں بتلاتے ہیں ایک کو وہ "مہذب" کہتے ہیں اور دوسری کو "نامہذب" کا نام دیتے ہیں۔ انہوں نے ملک، حکومت اور تہذیب میں گہرا تعلق محسوس کیا ہے کہ ایک دوسرے کو متاثر کرتا ہے۔ ملک حکومت پر اثرانداز ہوتا ہے اور حکومت خود ملک کی تہذیب کی آئینہ دار ہوتی ہے۔ ان کے اپنے الفاظ میں "ملک جب نامہذب ہوتا ہے تو ضرور کچھ نہ کچھ گورنمنٹ میں ناتہذیبی آجاتی ہے اور جب گورنمنٹ مہذب ہوتی ہے تو کسی نہ کسی قدر تہذیب ملک میں ہو جاتی ہے۔" پھر باشندگانِ ملک کی تہذیب یا عدمِ تہذیب ہی کی بنا پر ملک کے مہذب یا غیر مہذب ہونے کا حکم لگایا جاتا ہے۔

سرسید کے نزدیک مہذب حکومت کی شرائط یہ ہیں: اول یہ کہ ملک میں حکومت کے فرائض کی انجام دہی کے لیے قوانین جاری ہوں اور ان قوانین کی اہم ترین خصوصیت یہ ہو ان کی رو سے تمام رعایا کے حقوق مساوی ہوں۔ کوئی شخص حتیٰ کہ خود گورنمنٹ بھی ان قوانین سے بالاتر نہ سمجھی جائے۔ دوسری شرط یہ ہے کہ محض قوانین کا ہونا کافی نہیں ہے بلکہ ان قوانین کے نفاذ کے لیے کافی قوت موجود ہو جسے وہ گورنمنٹ کہتے ہیں۔ جس حکومت میں یہ خصوصیات پائی جائیں گی وہ مہذب حکومت کہلائے گی اور جو ان چیزوں سے محروم ہوگی اسے ہم غیر مہذب اور ناتربیت یافتہ ملک کہیں گے۔ سرسید غیر مہذب حکومت کے نقائص بیان کرنے میں بھی کوتاہی نہیں کرتے ان کی رائے میں ایسی حکومت میں کبھی امن نہیں رہتا، ملک کی، مال کی، دولت کی، قوم کی، رعایا کی کبھی ترقی نہیں ہوتی۔

جمہوریت

سرسید آزادیٔ رائے کو بہت اہمیت دیتے ہیں یہی وجہ ہے کہ ان کے نزدیک عمدہ حکومت وہ ہے جس کے متعلق عوام نہایت آزادی اور بے باکی سے اپنے خیالات کا اظہار کر سکیں۔ ان کا کہنا ہے کہ آزادیٔ رائے ایک ایسی چیز ہے کہ ہر ایک انسان اس کا پورا پورا حق رکھتا ہے۔ وہ ہر اس شخص کو خواہ وہ یکا اور تنہا ہو، جو اکثریت کے فیصلوں سے اتفاق

نہیں کرتے۔ اظہار رائے کا اتنا ہی موقع دیا جانا ضروری سمجھتے ہیں جتنا کہ اکثریت کو حاصل ہے۔ ان کے نزدیک تعداد کے پیش نظر کسی رائے کے حسن و قبح پر حکم لگانا صحیح نہیں ہے۔ وہ آزادیٔ رائے کے عنوان سے ایک مضمون میں لکھتے ہیں،

"رائے کی غلطی آدمیوں کی تعداد کی کمی و بیشی پر منحصر نہیں ہے بلکہ قوتِ استدلال پر منحصر ہے۔ جیسے کہ یہ بات ممکن ہے کہ نو آدمیوں کی رائے بمقابلہ ایک شخص کے صحیح ہو ویسے یہ بھی ممکن ہے کہ ایک شخص کی رائے بمقابلہ نو کے صحیح ہو۔"

سرسید دینی اور دنیاوی معاملات میں اظہار رائے کی آزادی کو نہایت مفید سمجھتے ہیں اور اس کا فائدہ یہ بتلاتے ہیں کہ مخالف اور موافق رایوں کے معلوم ہو جانے سے دونوں قسم کی آرا پر جدا جدا غور کرنے کا موقع ملتا ہے اور ان کے متعلق اس فیصلے پر پہنچنے میں آسانی ہوتی ہے کہ ان دونوں میں سے صحیح کون ہے۔ سرسید اس بات کے معترف ہیں کہ

"ہر زمانے میں انسانوں کا یہی حال رہا ہے کہ سو میں سے ایک ہی شخص اس قابل ہوتا ہے کہ کسی دقیق معاملے میں رائے دے اور ننانوے شخص اس میں رائے دینے کی لیاقت نہیں رکھتے۔" اس طرح سے غالباً اس ایک آدمی کے سپرد کاروبارِ مملکت کر دینا پسند کرتے ہیں۔ لیکن اس کے باوجود اسے مخالف رایوں کے سننے اور اس کے تمام پہلوؤں پر غور و خوض کرنے کی وہ تاکید کرتے ہوئے کہتے ہیں "ہر ایک شخص کو اس کی رائے کیسی ہی زبردست اور مضبوط ہو اور وہ کیسی ہی مشکل اور نارضامندی سے اپنی رائے کے غلط ہونے کے امکان کو تسلیم کرے، یہ بات خوب یاد رکھنی چاہیئے کہ اس رائے پر بخوبی تمام اور نہایت بے باکی سے بے دھڑک مباحثہ نہیں ہو سکتا تو وہ ایک مردہ اور مردار رائے قرار دی جاوے گی نہ ایک زندہ اور سچی حقیقت۔"

سرسید کا یہ عقیدہ ہے کہ جن تجاویز کے سلسلے میں عوام کو اظہار رائے کی آزادی نہیں ہوتی خواہ یہ پابندی حکومت کی طرف سے عائد کی گئی ہو یا رعایا نے خود اپنے اوپر لگا لی ہو اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ یہ تجاویز دلوں پر اثر نہیں کرتیں اور لوگ اس کو اہمیت بھی نہیں دیتے۔

انہوں نے اس پہلو پر بھی روشنی ڈالی ہے کہ اظہار رائے کی آزادی کے لیے کیا کیا چیزیں مانع ہیں۔ ان کے نزدیک اس کا ایک سبب رسم و رواج ہے جس کے خلاف اپنی رائے کا اظہار آسان کام نہیں۔ دوسرا اس سے بھی بڑا سبب مذہبی عقائد اور خیالات ہیں جس کے خلاف بات کرنا ہلاکت کا موجب ہے۔ ان کے خیال میں اظہار رائے کے لیے تیسرا مزاحم مصلحتِ عامہ ہے یعنی حکومت کسی رائے یا مسئلہ یا عقیدے کی سچائی اور صحت سے بحث کرنے کے لیے اس لیے منع کرتی ہے کہ رائے فی نفسہٖ کیسی ہی کیوں نہ ہو لیکن اس پر عام لوگوں کا پابند رہنا نہایت مفید اور فلاح عام کا باعث ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ کبھی ایسا ہوتا ہے کہ ظالم حکومتیں اپنے مظالم کی وجہ سے لوگوں کی آزادیٔ رائے پر پابندی عائد کر دیتی ہیں۔ لیکن کبھی نیک اور تربیت یافتہ حکومت میں بھی رعایا اس خیال سے اپنی رائے ظاہر نہیں کرتی

کر ان کے مباحثے اور دلیلوں کو اس رائے میں کوئی دخل حاصل نہیں ہے یا ان کی رائے کی طرف کون التفات کرنے والا نہیں ہے۔ سر سید کا خیال ہے کہ اکثر ایسا ہوا ہے "رعایا نے کبھی اپنے وہمی خوف یا ارا کینِ سلطنت کی بدمزاجی کے ڈر سے یا ان کے خلاف رائے کے کوئی بات نہ کہنا مصلحتِ وقت سمجھ کر یہ خیال کر کے کہ گورنمنٹ کے یا کسی کے برخلاف بحث کرنا خیر خواہی نہیں مباحثہ ترک کر دیا۔"

سید صاحب حکومت میں رعایا کی مداخلت کو حکومت کی خوبی اور پائداری کے لیے ضروری قرار دیتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ حکام کو اپنی تدبیر کے حسن و قبح کا علم عوام کے ذریعہ ہوتا ہے۔ اگر عوام کی رائے معلوم کرنے کی کوشش نہ کی جائے تو حالات بہت نازک صورت اختیار کر لیتے ہیں حتیٰ کہ ان کا علاج بھی ناممکن ہو جاتا ہے۔ وہ غیر ملکی حکومت کے لیے بالخصوص ضروری بتلاتے ہیں کہ وہ رعایا کی عادات اور اطوار سے واقفیت حاصل کرنے کے لیے ان کے نمائندوں سے صلاح و مشورہ کرتی رہے۔ ان کا دعویٰ ہے کہ رعایا کے اوضاع اور اطوار بڑی اہمیت رکھتے ہیں۔ ان کی روشنی میں قوانین مترتب ہونے چاہئیں تاکہ سلطنت کو پائداری نصیب ہو۔ سر سید کہتے ہیں کہ اگر ان اوضاع و اطوار کو حکومت کے قوانین کے تحت لانے کی کوشش کی گئی تو رعایا بددل ہو جائے گی اور اس کے نتائج بہت مہلک ثابت ہوں گے۔

سلف گورنمنٹ کے فوائد کا سر سید نے اپنی تحریر و تقریر میں ذکر کیا ہے۔ کونسل میں انہوں نے سلف گورنمنٹ کے بل پر بحث کے دوران کہا "میں اس بات کے خیال سے خوش ہوں کہ اس قدر عرصہ تک زندہ رہا کہ میں نے اس دن کا آغاز دیکھ لیا جبکہ ہندوستان اپنے حاکموں کے ہاتھ سے سلف ہیلپ اور سلف گورنمنٹ کے وہ اصول سیکھنے کو ہے جنہوں نے انگلستان میں REPRESENTATIVE INSTITUTIONS (نمائندہ ادارے) پیدا کئے ہیں اور اس کو دنیا کی قوموں میں بڑا بنا دیا ہے۔" وہ اس حقیقت سے واقف ہیں کہ اس نمائندگی کا طریقہ ہر ملک میں ایک جیسا نہیں ہو سکتا بلکہ ہر ملک کے علاقائی حالات اور سیاسی اور سماجی کیفیات کے مدنظر نمائندگی کے اصول متعین کئے جانے چاہئیں۔ وہ انگلستان کے طرزِ حکومت کے بڑے مداح ہیں۔ بایں ہمہ ان اصولوں کو بجنسہٖ ہندوستان میں رائج کر دیئے جانے کے وہ حامی نہیں ہیں کیونکہ برِّ عظیم پاک و ہند کی وسعت، اس کا طول و عرض، آب و ہوا کے اختلافات، مختلف مذاہب اور عقائد کے لوگوں کی آبادی اور اپنے اپنے مذہبی معاملات میں ہر ایک کا کٹر پن، ذات پات کی قید اور سماجی لحاظ سے مختلف گروہوں کے باہمی امتیازات کے پیشِ نظر ہندوستان میں عام جمہوری اصول کے نفاذ میں جو مشکلات تھیں ان سے سید صاحب بے خبر نہیں ہیں۔ لکھنؤ میں منعقدہ ایجوکیشنل کانفرنس کے تاریخی اجلاس میں سر سید نے کہا "ایک ایسے ملک میں جیسا کہ ہندوستان ہے جہاں ذات پات کے اختلاف اب تک موجود ہیں جہاں مختلف قومیں خلط ملط نہیں ہوئی ہیں، جہاں مذہبی اختلافات اب تک زور شور پر ہیں اور جہاں تعلیم نے اپنے جدید معنی کے لحاظ سے باشندوں کے تمام فرقوں میں ایک مساوی مناسبت کے ساتھ ترقی نہیں کی، مجھ کو کامل یقین ہے کہ لوکل بورڈوں اور ضلع کی کونسلوں میں مختلف مطالب کی حمایت کی غرض سے الکشن کے خالص اور سادہ

اصول کے جاری کرنے سے بہ نسبت محض تمدنی خیالات کے زیادہ تر بڑی بڑی خرابیاں پیدا ہوں گی ...... بڑی قوم چھوٹی قوم کے مطالب پر بالکل غالب آوے گی اور جاہل آدمی گورنمنٹ کو اس قسم کی تدابیر کے جاری کرنے کا جوابدہ سمجھیں گے جن کے باعث سے قوم و مذہب کے اختلافات بہ نسبت سابق کے اور بھی سخت ہو جائیں گے ۔"

انہیں حالات کے پیش نظر انہوں نے کونسل کے اجلاس میں مساوی نمایندگی کی شدید مخالفت کی اور یہاں تک کہہ دیا کہ "ہندوستانیوں کو ایسے حقوق دینے جن سے ہندوستان کی تمام معزز قومیں برابر مستفید نہ ہو سکیں کسی طرح مناسب نہیں ہے۔" سرسید ہندوؤں کی خودغرضی اور سیاسی چالوں سے خوب باخبر تھے ۔ ۱۸۵۷ء کے فسادات کے دوران ہندوؤں کے رویئے کو دیکھ کر ان کی دوررس نگاہوں نے بھانپ لیا تھا کہ سیاسی پلیٹ فارم پر ہندو اور مسلمانوں کا اشتراک عمل مسلمانوں کے حق میں مفید ثابت نہ ہوگا وہ ایک خط میں لکھتے ہیں " غدر میں کیا ہوا ؟ ہندوؤں نے شروع کیا مسلمان دل جلے تھے وہ بیچ میں کو د پڑے ۔ ہندو تو گنگا نہا کر جیسے تھے ویسے ہی ہو گئے مگر مسلمانوں کے تمام خاندان تباہ و برباد ہو گئے ۔"

حکومت اور حکمران

سرسید کا دعویٰ ہے کہ " حقیقی بادشاہت خداتعالیٰ کو سزاوار ہے جس نے تمام عالم کو پیدا کیا مگر اللہ تعالیٰ نے اپنی حقیقی سلطنت کا نمونہ دنیا میں بادشاہوں کو پیدا کیا ہے تاکہ اس کے بندے اس نمونے سے اپنے حقیقی بادشاہ کو پہچان کر اس کا شکر ادا کریں ۔" اس تصور کے تحت سرسید بادشاہ میں بہت اعلیٰ صفات کے دیکھنے کے خواہاں ہیں جن سے خدا کی ذات متصف ہے ۔ فی الحقیقت ظل اللہ فی الارض کی سرسید نے نادر توضیح کی ہے۔ ان سے پہلے اس کا مفہوم صرف یہ تھا کہ رعایا پر اطاعت سلطان فرض ہے ۔ جو شخص سلطان کی اطاعت کرے گا گویا اس نے اللہ کی اطاعت کی اور جو سلطان کی نافرمانی کرے گا وہ اللہ کی نافرمانی کا مرتکب ہوگا ۔ لیکن سرسید کے نزدیک ظل اللہ فی الارض کا مفہوم یہ ہے کہ بادشاہ کو صفات الٰہیہ سے متصف ہونا چاہیئے ۔ وہ رسالۂ بغاوت میں رقمطراز ہیں " بڑے بڑے حکیموں اور عقلمندوں نے یہ بات ٹھہرائی ہے کہ جیسا کہ اس حقیقی بادشاہ کی خصلتیں داد و دہش اور بخشش اور مہربانی کی ہیں اسی کا نمونہ ان مجازی بادشاہوں میں بھی چاہیئے ۔ یہی بات ہے کہ جس کے سبب بڑے بڑے عقلمندوں نے بادشاہ کو ظل اللہ ٹھہرایا ہے۔ اس سے نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ جس طرح خداوند تعالیٰ کی بے انتہا بخشش اپنے تمام بندوں کے ساتھ ہے اسی طرح بادشاہوں کی بخشش اور انعام اپنی ساری رعیت کے ساتھ چاہیئے ۔"

سرسید بادشاہ کی صفات میں داد و دہش اور جود و سخا کو سب سے زیادہ اہمیت دیتے ہیں ۔ ان کا کہنا ہے کہ فیاضی کا فائدہ خود بادشاہ کو پہنچتا ہے ۔ رعایا کے دل میں بادشاہ کی محبت متمکن ہو جاتی ہے کیونکہ الانسان عبید الاحسان ہے ۔ یہی نہیں سلطان کی محبت کے باعث رعایا کے حوصلے بلند ہو جاتے ہیں اور خدمت گزاری اور خیر خواہی کے جذبات بیدار ہوتے ہیں جن کے ذریعے مشکل امور آسانی کے ساتھ انجام پاتے ہیں ۔ سرسید کے نزدیک یہ خیال کہ فیاضی کی

وجہ سے خزانہ خالی ہوجاتا ہے انتہائی لغو ہے ان کا دعویٰ ہے کہ " اگلی عملداریوں میں یہ بات بہت رائج تھی ہر ہر طرح سے انعام واکرام رعایا کو اور سرداروں کو ملتا تھا۔ بڑے بڑے قیمتی خلعت اور عمدہ عمدہ تحفے اور نقد روپیہ اور زمین جاگیر انعام میں ملتی تھی۔ خاندانی آدمی خطاب پاتے تھے ہم چشموں میں عزت پیدا کرتے تھے۔ ان کے دل میں بڑے بڑے حوصلے آتے تھے۔"

فیاضی کے علاوہ بادشاہ میں دوسری صفت حلم ہونی چاہیئے۔ وہ حلم کی اہمیت واضح کرنے کے لیے یسوع مقدس کا قول نقل کرتے ہیں " مبارک ہیں وہ جو حلیم ہیں اس لیے کہ زمین کے وارث ہوں گے۔"

سرسید کے نزدیک بادشاہ میں تواضع اور خاکساری کا ہونا بھی ضروری ہے لیکن اس طرح کہ رعب و دبدبہ پر حرف نہ آنے پائے وہ اس امر کی طرف اشارہ کرتے ہیں کہ غرور و گھمنڈ کے ذریعہ شاہی وقار قائم نہیں ہوتا۔ وہ مسیح کا قول ایک بار پھر نقل کرتے ہیں " مبارک وہ ہیں جو دل میں بے غرور ہیں اس لیے آسمان کی بادشاہت ان ہی کی ہے۔" سرسید اگلے وقتوں کے بادشاہوں کی مدح سرائی کرتے ہوئے کہتے ہیں " ہر ایک شخص مل کر ان کے اخلاق اور ان کی محبت کا فریفتہ ہوجاتا تھا اور تعجب سے کہتا تھا کہ یہ کیسے اچھے لوگ ہیں کہ باوجود اس حشمت و شوکت اور حکومت کے بے غرور ہیں اور کس طرح اخلاق سے ملتے ہیں۔"

بادشاہ کی صفات کے علاوہ سرسید نے اس کے فرائض سے بھی جابجا بحث کی ہے۔ وہ تہذیب الاخلاق میں " ناتہذیب ملک اور ناتہذیب گورنمنٹ " کے عنوان کے تحت گورنمنٹ کے فرائض اس طرح گنواتے ہیں " گورنمنٹ کا فرض ہے کہ جن لوگوں پر وہ حکومت کرتی ہے ان کے حقوق کی خواہ وہ حقوق مال و جائداد سے متعلق ہوں خواہ کسب و پیشہ معاش سے، خواہ آزادی مذہب آزادی رائے اور آزادی زندگی سے ان کی محافظ ہو۔ غیر مساوی قوتوں سے کسی کو نقصان نہ پہنچنے دے۔ کمزور مستحق کو غیر مستحق زور آور سے پناہ میں رکھے۔ ہر شخص اپنی ملکیت سے اپنے ہنر سے پورا پورا متمتع ہو۔" اس کے علاوہ رسالہ اسباب بغاوت ہند میں جہاں وہ انگریزوں کی عملداری کی خامیاں گنوانے کے ساتھ ان کی خوبیاں بھی بیان کرتے ہیں ان سے ایک عمدہ حکومت کے فرائض کے متعلق ان کے نظریات پر روشنی پڑتی ہے۔ ایک حکومت کا اولین فرض یہ ہے کہ رعایا کے ساتھ محبت اور اتحاد کا رشتہ قائم کرے اور ان کی عزت اور احترام کا خاص خیال رکھے۔ قیام امن و امان اور رعایا کی آسائش کا انتظام بھی حکومت کا اہم فریضہ ہے۔ راستوں کی حفاظت، ڈاکوؤں اور رہزنوں کا قلع قمع کرنا راستوں کو آراستہ اور مسافروں کے آرام کے لیے اہتمام کرنا سب ایک اچھی حکومت کے فرائض میں داخل ہیں۔ ان کے علاوہ تاجر پیشہ لوگوں کے مال و متاع کو ایک جگہ سے دوسری جگہ پہنچانا بھی حکومت کا فرض ہے۔ خونریزی اور خانہ جنگی کا انسداد بھی حکومت پر واجب ہے۔

راعی اور رعایا کے تعلقات

سرسید راعی اور رعایا کے تعلقات کو بے حد خوشگوار دیکھنا چاہتے ہیں اور بادشاہ پر یہ واضح کر دینا ضروری سمجھتے ہیں

کہ اس کی حکومت کا انحصار رعایا کے دم قدم پر ہے۔ اس سلسلے میں وہ سعدی شیرازی کا مشہور شعر پیش کرتے ہیں:

رعیت چوں بیخ است و سلطاں درخت ۔۔۔ درخت اے پسر باشد از بیخ سخت

اس لیے وہ اس بات کے خواہاں ہیں کہ دونوں کے تعلقات محبت اور رواداری پر قائم ہوں۔ وہ رسالہ اسباب بغاوت میں محبت کی اہمیت بیان کرتے ہیں کہ "اس سے جنگلی وحشی جانور دام میں آتے ہیں اور درندے رام ہوتے ہیں۔" وہ کہتے ہیں کہ جب راعی اور رعایا کے تعلقات محبت اور دوستی پر قائم نہیں ہوئے ملک میں بدنظمی اور ابتری پھیل رہی۔ وہ ہندوستان میں ترکوں اور پٹھانوں کی حکومت کا ذکر کرتے ہیں جبکہ حاکم و محکوم میں میل جول نہ تھا تو آسائش اور آسودگی سلطنت بھی میسر نہ تھی۔ اکبر سے لیکر شاہجہان تک باہمی میل ملاپ بڑھا تو "بے نظمی اصولِ سلطنت" کے باوجود اس برادرانہ محبت کی وجہ سے رعایا خوش رہی پھر عالمگیر کے زمانے میں سخت گیری کے باعث رعایا ناراض ہوگئی اور پھر آسائش عنقا بن گئی۔

سرسید اس معاملہ میں واضح خیالات رکھتے ہیں کہ راعی اور رعایا کے تعاون اور اتحادِ عمل کے بغیر خوش حالی اور قیامِ امن کی توقع رکھنا عبث ہے۔ وہ اتحاد اور محبت کے لیے مذہب و ملت اور قوم و نسل کے اختلافات کو سدِ راہ نہیں سمجھتے وہ کہتے ہیں "ہم کو دن رات تجربہ ہوتا ہے کہ دو غیر ملک اور مختلف مذہب کے آدمیوں میں اتحاد ہوتا ہے اس صورت میں کہ وہ اتحاد کرنا چاہیں اور یہ بھی دیکھتے ہیں کہ دو ہم قوم اور ہم مذہب اور ہم وطن آدمیوں میں کمال دشمنی اور عداوت ہوتی ہے اس سے ثابت ہے کہ محبت اور اتحاد اور دوستی ہونے کو اتحاد مذہب اور ہم وطن اور ہم قوم ہونا ضروری نہیں۔"

اس عقدہ کو بھی سرسید کے گرہ کشا ناخنوں نے سلجھایا کہ قیام محبت میں پہل کس کی طرف سے ہونی چاہیئے اور فریقین میں سے کس پر اس سلسلے میں زیادہ ذمہ داری عائد ہوتی ہے۔ ان کی رائے میں یہ حکومت کا فرض ہے کہ رعایا کی طرف دوستی کا ہاتھ بڑھائے۔ اس دعویٰ کے ثبوت میں وہ بڑے معقول دلائل پیش کرتے ہوئے کہتے ہیں "یہ بھی ایک عام قاعدہ محبت کا جبلتِ انسانی بلکہ حیوانی میں بھی قدرتی پیدا کیا گیا ہے کہ اعلیٰ کی طرف سے ادنیٰ کی طرف محبت چلتی ہے باپ کی محبت اپنے بیٹے کی طرف پہلے اس سے شروع ہوتی ہے کہ بیٹے کو باپ سے، اسی طرح مرد کی محبت اپنی عورت کی طرف عورت کی محبت سے جو مرد کی طرف ہے مقدم ہے۔ اسی بنا پر یہ بات ہے کہ ادنیٰ جو اعلیٰ سے محبت شروع کرے وہ خوشامد گنی جاتی ہے نہ محبت۔"

سرسید صرف یہ کہنے پر اکتفا نہیں کرتے کہ حکومت کو رعایا کی طرف دوستی کا ہاتھ بڑھانا چاہیئے بلکہ راعی اور رعایا کے تعلقات کو خوشگوار بنانے کے لیے چند طریقے بھی تجویز کرتے ہیں۔ اس سلسلے میں وہ تالیف قلب کو موثر ترین ذریعہ کہتے ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ رعایا کو باعزت رکھنا اور ان کی تالیف قلب کرنا حکومت کی پائداری کا سب سے بڑا سبب ہے۔ انسان عزت کو دولت پر ترجیح دیتا ہے۔ اس لیے اگر اسے تھوڑا ملے لیکن عزت حاصل ہو تو وہ بہت زیادہ خوش ہوتا ہے بہ نسبت اس کے کہ بہت ملے اور عزت نہ ہو۔ بے عزتی ایسی بدچیز ہے کہ آدمی کے دل کو دکھاتی ہے۔ یہی چیز ہے کہ بغیر ظاہری

نقصان پہنچائے عداوت پیدا کرتی ہے اور اس کا زخم ایسا گہرا ہوتا ہے کہ کبھی نہیں بھرتا۔ پھر سرسید تالیف کی اہمیت ان الفاظ میں بیان کرتے ہیں" یہ وہ چیز ہے کہ اس سے دشمن دوست ہوتا ہے اور دوستوں کی محبت زیادہ ہوتی ہے۔ بیگانہ یگانہ ہوتا ہے۔ یہی چیز ہے جس سے وحشی جنگل کے جانور چرند پرند تابع ہوتے ہیں پھر اگر رعایا کے ساتھ ہو تو وہ کس قدر مطیع اور فرمانبردار ہوں گے۔"

تالیف کے علاوہ ایک اور طریقے سے حاکم و محکوم میں دوستانہ تعلقات قائم کئے جا سکتے ہیں وہ اس طرح کہ ان میں مساوات ہو اور کسی قسم کا امتیاز نہ برتا جائے۔ وہ البرٹ بل جو ۱۸۸۳ء میں وائسریگل کونسل کے اجلاس میں پیش ہوا تھا اس کا مقصد یہ تھا کہ ہندوستانی مجسٹریٹوں کو بھی اختیار دیا جائے کہ وہ یورپی باشندوں کے فوجداری مقدمات کا فیصلہ کر سکیں۔ اس بل کی تائید میں سید نے بڑی مدلل تقریر کی اور کہا " تاریخ یہ سبق دیتی ہے کہ کسی ملک کی فلاح و بہبودی کی بربادکرنے والی اس سے زیادہ کوئی بات نہیں کہ حاکم اور محکوم کے درمیان قومی تفرقہ قائم رکھا جائے۔ . . . . . مجھے یقین واثق ہے کہ جب تک قومی امتیازات کو ملک کے عام قانون میں دخل ہوگا اس وقت تک دونوں قوموں کے درمیان اصلی دوستانہ خیالات کی ترقی کے باب میں مزاحمتیں قائم رہیں گی۔ زندگی کی وہ اصلی خوشی اور موافقت اور پولیٹیکل ہمسری سے اور ایک ہی قانون کے زیر حکم رہنے سے پیدا ہوتی ہے "سرسید کا دعویٰ ہے کہ ہندوستان میں ذات پات کی پابندیاں بھی صدیوں تک صرف اس لیے قائم رہیں کہ زمانۂ قدیم کے مقننوں نے برہمن کے واسطے ایک قانون اور شودر کے واسطے دوسرا قانون بنایا۔

سرسید جہاں رعایا کے حقوق کی تفصیل لکھتے ہیں وہاں ان کے فرائض کے بیان کرنے میں کوتاہی نہیں کرتے۔ وہ تاکید کرتے ہیں کہ رعایا بادشاہ کی خیر خواہ اور وفادار رہے۔ فرمانروا خواہ مسلم ہو یا غیر مسلم بہرحال سرسید کے نزدیک اس کی اطاعت رعایا پر فرض ہے۔ وہ کہتے ہیں اسلام میں اس سے بڑھ کر کوئی گناہ نہیں کہ جس حکومت کے سایۂ حمایت میں رعیت کو ہر طرح کا امن اور آزادی حاصل ہو اس کی رعیت حکومت کی وفادار اور خیر خواہ نہ ہو۔ اسی لیے ان کا دعویٰ ہے کہ ہندوستان کے مسلمانوں کا مذہباً یہ فرض ہے کہ اپنے بادشاہ جس کی وہ رعیت ہیں اور جس کی امان میں مذہبی آزادی سے وہ بسر کرتے ہیں ہمیشہ اس کے تابع رہیں گو وہ ترکوں کے ساتھ کیسی ہی ہمدردی رکھتے ہوں اور گو ترکی اور خود قسطنطنیہ میں کچھ ہی ہوا کرے۔ سرسید یہاں تک کہہ دیتے ہیں " فرض کرو کہ خود انگلش گورنمنٹ بجائے روس کے ہوتی اور ترکوں کا ملک بظلم چھین لینا چاہتی اور گو اس بات سے کیسا ہی رنج و غم اور غصہ و آزردگی ہندوستان کے مسلمانوں کو ہوتی اس پر مذہب کی رو سے ہندوستان کے مسلمانوں کو ہندوستان میں جہاں ان کو امن اور مذہبی آزادی ہے بجز انگریزی گورنمنٹ کی اطاعت کے اور کچھ چارہ کار نہیں۔"

سرسید رعایا کی طرف سے ایجی ٹیشن یا احتجاج کئے جانے کو بھی اطاعت کے منافی سمجھتے ہیں۔ ان کی کانگریس کی مخالفت کا سب سے بڑا سبب یہ تھا کہ کانگریس نے احتجاج کو اپنا ہتھیار بنا لیا تھا۔ اور گورنمنٹ پر دباؤ ڈالنے کے لیے پچاس ہزار رسالے عوام میں تقسیم کرائے جن میں گورنمنٹ کے خلاف بہت مواد تھا۔ سرسید نے بھی اسباب بغاوت شائع کیا تھا لیکن عوام

تک ایک بھی کاپی نہیں پہنچنے دی تھی۔ ان میں سے چند کاپیاں حکومتِ ہند اور باقی سب کی سب پارلیمنٹ میں بھیج دی تھیں۔

بغاوت

سرسید بغاوت کی تعریف بھی لکھتے ہیں اور اس چیز سے بھی بحث کرتے ہیں کہ رعایا کے دل میں بغاوت کا ارادہ کیونکر پیدا ہوتا ہے۔ ان کے نزدیک بغاوت کا دائرہ نہایت وسیع ہے۔ اس میں مندرجہ ذیل چیزیں داخل ہیں:
(۱) گورنمنٹ کا مقابلہ کرنا (۲) گورنمنٹ کے مخالفین کی امداد کرنا (۳) مخالفانہ ارادے سے حکم نہ ماننا اور اس حکم کی خلاف ورزی کرنا (۴) نڈر ہو کر گورنمنٹ کے حقوق اور حدود کو توڑنا۔

اس طرح سرسید کے نزدیک بغاوت قانونی حکومت کی صرف مخالفت کا نام نہیں ہے بلکہ باغیوں کی بالواسطہ یا بلا واسطہ امداد بھی اس زمرے میں داخل ہے۔ اگر رعایا مخالفت کی نیت کے بغیر حکومت کے احکامات کی پابندی نہ کرے تو وہ بغاوت نہیں ہے البتہ مخالفانہ ارادے سے حکم عدولی بغاوت کی تعریف میں آجاتی ہے۔ وہ رعیت کے آپس میں ایسی جنگ و جدل کو بھی جس سے قانون شکنی ہو بغاوت کہتے ہیں۔ گورنمنٹ کی محبت اور خیر خواہی کا دل میں نہ ہونا اور مصیبت کے وقت حکومت کی امداد نہ کرنا بھی بغاوت کے مترادف ہے۔

اسبابِ بغاوت میں وہ اہم ترین سبب یہ بتاتے ہیں کہ ایسا حکم نافذ کیا جائے جو رعایا کی طبیعت، طینت، ارادہ، عزم، رسم و رواج اور خصلت و جبلت کے خلاف ہو۔ وہ کہتے ہیں کہ عام بغاوت کا سبب بھی عام ہوتا ہے جس سے تمام لوگ متاثر ہوتے ہیں اور جو سب کی طبیعتوں کے مخالف ہو اگر ایک عام سبب نہ ہو تو چند خاص اسباب کا مجموعہ بھی بغاوت کا موجب بن جاتا ہے اس طرح کہ ایک ایک سبب ایک ایک طبقہ کے افراد کی برہمی اور ناراضگی کا باعث بنے۔ وہ ۱۸۵۷ء کی سرکشی کے عام طور پر بیان کردہ اسباب میں سے ایک ایک سبب کا جائزہ لیتے ہیں اور ثابت کرتے ہیں کہ یہ اسباب اس بدقسمت واقعہ کا حقیقی سبب نہ تھے۔ ان کے نزدیک نہ تو چپاتیوں کی تقسیم کسی سازش کا نتیجہ تھی اور نہ اس میں روس و ایران کا ہاتھ تھا۔ ایرانی شہزادے کے خیمے سے اشتہار کا برآمد ہونا بھی بغاوت کا محرک نہ تھا اور نہ ہی بہادر شاہ کا شاہ ایران کو خط لکھنا ان کی رائے میں فتنے کا موجب بنا اور اسی طرح نہ تو اودھ پر انگریزوں کے قبضے ہی کو بغاوت سے کوئی تعلق تھا اور جہاد کے فتوے کا بھی اس میں کوئی ہاتھ نہیں۔ ان کے نزدیک یہ تمام اسباب جو عام طور پر اسبابِ بغاوت سمجھے جاتے ہیں نہ تو تنہا اور نہ مل کر عام سرکشی پیدا کر سکتے ہیں۔ ان کا دعویٰ ہے کہ اس کا صرف ایک سبب تھا کہ ہندوستانیوں کو لیجسلیٹو کونسل میں شامل کر کے انہیں کاروبارِ مملکت سے دور رکھا گیا۔ ان کے اپنے الفاظ میں "بلاشبہ پارلیمنٹ میں ہندوستان کی رعایا کی مداخلت غیر ممکن اور بے فائدہ محض تھی مگر لیجسلیٹو کونسل میں مداخلت نہ رکھنے کی کوئی وجہ نہ تھی۔ پس یہی ایک بات جو جڑ ہے تمام ہندوستان کے فسادات کی اور جتنی باتیں اور جمع ہوتی گئیں وہ سب اس کی شاخیں ہیں" وہ اس امر سے بھی بحث کرتے ہیں کہ ہندوستانیوں کو لیجسلیٹو کونسل میں شریک نہ کرنے سے کیا مضر نتائج برآمد ہوئے۔ ان کا کہنا ہے کہ اس طرح

دہرا نقصان پہنچا۔ ایک طرف " اغراض عام رعایا جس کا لحاظ رکھنا گورنمنٹ کے واجبات میں تھا ملحوظ نہ رہیں اور رعایا کو اس مضرت
کے رفع کرنے اور اپنے مطلب کو پیش کرنے کی فرصت اور قدرت نہ ملی " اس سے بڑھ کر دوسرا نقصان یہ ہوا کہ " رعایا کو منشا
اور اصلی مطلب اور دلی ارادہ گورنمنٹ کا معلوم نہ ہوا، گورنمنٹ کی ہر تجویز پر رعایا کو غلط فہمی ہوئی " اور یہ غلط فہمی رفتہ رفتہ اس
قدر شدید ہوگئی کہ رعایا حکومت کو " میٹھا زہر "، " شہد کی چھری " اور " ٹھنڈی آنچ " سمجھنے لگی۔ سر سید قانون سازی میں رعایا
کو شامل کئے جانے کے اس قدر حامی ہیں کہ ان کے نزدیک آزادیٔ پریس سے بھی وہ فائدہ حاصل نہیں ہوتا جو فی الحقیقت
قانون ساز مجلس میں نمائندگی سے ہوتا ہے۔ اس کی راہ میں تمام مشکلات کو وہ ہیچ سمجھتے ہیں حتیٰ کہ رعایا کی عام جہالت کو
بھی درخور اعتنا نہیں سمجھتے۔ پھر انتخاب کے سلسلے میں جو عملی مشکلات پیش آئیں ان کی وجہ سے اس نمائندگی کو ہی ختم کر دینا ان
کے نزدیک مناسب نہیں ہے بلکہ ان مشکلات پر قابو پانے کی ضرورت پر زور دیتے ہیں۔ لیکن انڈین کونسل ایکٹ ۱۸۶۱ء
کی رو سے سر سید جب وائسرائے کی کونسل کے ممبر بنے تو ان کی خوشی پر غم واندوہ کے بادل چھائے ہوئے تھے کہ ہندوستانی
اپنی جہالت اور علم کی روشنی سے محروم ہونے کے پیشِ نظر ان فرائض سے بحسن وخوبی عہدہ برآ نہ ہوسکیں گے۔

دربار

سر سید دربار عام کے انعقاد پر بہت زور دیتے ہیں اور اس کو راعی اور رعایا کے قریبی تعلقات پیدا کرنے کا عمدہ ذریعہ
بتلاتے ہیں۔ ۱۸۵۷ء کے غدر کے اسباب سے بحث کرتے ہوئے انہوں نے انگریزی حکومت کی بہت سی کوتاہیاں گنوائی
ہیں۔ ان میں سے ایک یہ بھی ہے کہ انگریزوں نے ہندوستان کی حکومت کو اپنے قبضے میں لینے کے بعد کبھی دربار کے انعقاد
کا اہتمام نہیں کیا۔ پہلی عملداریوں میں رعایا جب دربار میں حاضر ہوتی تو بادشاہ کا جلوہ دیکھ کر بے حد خوش ہوتی۔ وہ کہتے ہیں ایک
قاعدہ جبلتِ انسانی میں پڑا ہے کہ اپنے بادشاہ اور مالک سے مل کر دل خوش ہوتا ہے۔ یہ بات جانتا ہے کہ یہ ہمارا بادشاہ
اور مالک ہے ہم اس کے تابع اور رعیت ہیں " سید صاحب دربار کے ذریعہ جو حکمران کو فائدے پہنچتے ہیں اور رعایا کے حالات
کا جو علم حاصل ہوتا ہے اس کی طرف صریح اشارہ نہیں کرتے۔

عمالِ حکومت

سر سید کہتے ہیں کہ بادشاہ کے جملہ فرائض اور راعی اور رعایا کے باہمی تعلقات یعنی محبت، الفت
عزت اور تالیفِ رعایا سب کے سب حکام متعہد کے ذریعہ ظاہر ہوتی ہیں کیونکہ یہی لوگ حکومت کی طرف سے
کارپردازی اور رعایا سے معاملہ اور میل جول اور ملاقات رکھتے ہیں۔ اس لیے ان کا خیال ہے کہ ارکانِ حکومت
بڑی اہمیت کے مالک ہیں اور چونکہ حکومت کی تمام پالیسی ان ہی کے ذریعہ عملی جامہ پہنتی ہے اس لیے اچھے
اور نیک لوگوں کے سپرد حکومت کے فرائض کئے جائیں۔ اس کی وجہ خود وہ یوں بیان کرتے ہیں۔ " گورنمنٹ
کا ارادہ کیسا ہی نیک ہو وہ کبھی ظاہر نہ ہوگا جب تک کہ یہ لوگ اس بات کے

ظاہر کرنے پر کمر نہ باندھیں" پہلی اور بنیادی چیز جس کی سید صاحب عمالِ حکومت سے توقع رکھتے ہیں وہ یہ ہے کہ رعایا کی عزت و توقیر میں کسی قسم کی کسر اٹھا نہ رکھیں ان کی خاطر داری اور دلدہی کو اپنا فرضِ منصبی سمجھیں اور دوستانہ طور پر رعایا کے رنج و راحت میں شریک ہوں۔ سرسید کی رائے میں ارا کینِ سلطنت کو اخلاقی اعتبار سے بہت بلند ہونا چاہیے۔ ان میں غرور و نخوت کا شائبہ تک نہ ہونا چاہیے اور اس کے باوجود وہ اپنے تحکم اور رعب و دبدبہ برقرار رکھیں۔ انہوں نے اپنے زمانے کے انگریز حکام کی جو قلمی تصویر پیش کی ہے اس کا ذکر یہاں دلچسپی سے خالی نہ ہوگا۔ وہ کہتے ہیں "ان کے غرور اور تکبر نے تمام ہندوستانیوں کو ان کی آنکھوں میں ناچیز کر دیا ہے۔" وہ سوال کرتے ہیں "کیا ان کی بدمزاجی اور بے پروائی نے ہندوستانیوں کے دل میں بے جا وحشت نہیں ڈالی ہے۔ کیا ہماری گورنمنٹ کو نہیں معلوم ہے کہ بڑے سے بڑا دسی عزت ہندوستانی احکام سے لرزاں اور بے عزتی کے خوف سے ترساں نہ تھا۔ اور کیا یہ بات چھپی ہوئی ہے کہ ایک اشراف اہل کار صاحب کے سامنے مثل پڑھ رہا ہے اور ہاتھ جوڑ جوڑ کر باتیں کر رہا ہے کہ صاحب کی بدمزاجی اور سخت کلامی سے دل میں رو تا جاتا ہے اور کہتا جاتا ہے کہ ہائے افسوس روٹی اور کہیں نہیں ملتی اس نوکری سے گھاس کھودنی بہتر ہے۔"

اس کے علاوہ سرسید کے نزدیک عہدیداروں کے انتخاب کو کسی خاص قوم یا فرقے تک حصر کر دینا شدید غلطی ہے جیسا کہ کئی بار انہوں نے اپنی کونسل کی تقریروں میں واضح کیا ہے۔

محکمۂ قضا

سرسید کا کہنا ہے کہ مقدمات کے فیصلے کرنے کے لیے جو قوانین وضع کئے جائیں وہ نہایت مفصل اور واضح ہوں اسی لیے وہ بنگال اور آگرہ کے قانون کو پنجاب میں مروج قانون پر ترجیح دیتے ہیں اور وجہ یہ بتلاتے ہیں "قانون پنجاب کا ایک مجمل مطلب ہے ان ہی قوانین کا جو اس ملک میں جاری ہیں۔ ان کے بسط اور پھیلاؤ اور عمل کے واسطے قواعد مقرر نہیں ہیں۔ ہر حاکم اس میں خود مختار ہے۔ سب حاکموں کی رائے سلیم ہونی ضرور نہیں ہے۔" اس طرح سید صاحب محکمۂ انصاف کی عمدہ کارکردگی کے لیے عمدہ قانون کا ہونا شرطِ اولیں سمجھتے ہیں۔ واضح قانون ہونے کے علاوہ اس کو "منصفانہ بے طرفدار اور بارحم ہونا چاہیئے۔" سرسید کہتے ہیں کہ جو قانون بھی ان خوبیوں کا حامل ہو اور اس پر عملدرآمد بھی ٹھیک طور سے ہو تو پھر ججوں کے کسی قوم یا فرقے سے تعلق رکھنے کی وجہ سے زیادہ فرق نہیں پیدا ہوگا۔

سرسید شعبہ ہائے عدالت میں دیوانی کو بہت زیادہ اہم بتلاتے ہیں اور اپنی اس رائے کی دلیل یہ دیتے ہیں کہ دیوانی کا محکمہ سب محکموں سے زیادہ تر عمدہ ہے جس پر نہایت اہتمام چاہیئے۔ یہی محکمہ ہے جس پر آبادیٔ ملک اور اجرائے تجارت، افزونیٔ بنج بیوپار اور استحکام حقوق منحصر ہیں۔ وہ آگے چل کر کہتے ہیں کہ اگر عدالتوں کا نظم و نسق خراب ہو، غیر واجبی انتقالات اور ناجائز قرضوں کی ڈگری کے ذریعہ لوگوں کو تباہ و حال کر دیا جائے تو ملک کے طول و عرض میں فتنہ و فسادات کا پھیل جانا یقینی ہے۔ وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ عدالتوں کی بدنظمی کے اثرات فوری طور پر محسوس نہیں ہوتے۔ ان کے خیال میں

دس سال کا زمانہ بھی اس کے لیے ناکافی ہے۔ نصف صدی کے بعد یہ بدنظمی رنگ لاتی ہے۔
عدالتوں کی کارکردگی کو بہتر بنانے کے لیے سرسید چند تجاویز بھی پیش کرتے ہیں۔ اول یہ کہ انفصالِ مقدمات میں غیر ضروری تاخیر نہ ہو۔ دوم یہ کہ انصاف کا حصول مفت اگر نہ ہو تو ارزاں ضرور ہو۔ اسی لیے وہ اسٹامپ کے طریقے کے جاری کئے جانے کی شدت کے ساتھ مخالفت کرتے ہیں۔ وہ ہندوستانی عوام کے دن بدن بڑھتے ہوئے افلاس کے پیشِ نظر اسٹامپ کے بار کو ناقابلِ برداشت قرار دیتے ہیں۔ وہ دستاویزات پر اسٹامپ کے چسپاں کئے جانے کو "قابلِ الزام اور بے وجہ محض" کہتے ہیں۔ بالخصوص محکمۂ انصاف کے کاغذات پر اسٹامپ کی شرط عائد کئے جانے کو وہ بدترین محصول بتلاتے ہیں۔ ان کا دعویٰ ہے کہ اس سے نہ صرف مفلس رعایا زیر بار ہوتی ہے بلکہ اکثر ایسا ہوتا ہے کہ یہ طریقہ عدل گستری سے ہی باز رکھتا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ جب انگلینڈ جیسے تربیت یافتہ، متمول، راست باز اور معاملہ فہم ملک میں اسٹامپ ڈیوٹی کے خلاف صدائے احتجاج بلند کی جاتی ہے۔ یہی نہیں بلکہ مشہور ماہرینِ اقتصادیات نے اس کے نقصانات کی وضاحت میں کتابوں کی کتابیں لکھ ماری ہیں مثلاً مل کی پولیٹیکل اکونمی (Political Economy) اور لارڈ بروم کی پولیٹکل فلاسوفی (Political Philosophy) اسٹامپ کے مضر اثرات کے بیان سے پُر ہیں تو ہندوستانیوں پر اس کا کیا اثر ہے اس کا اندازہ لگانا مشکل نہیں ہے۔ سرسید حکام دیوانی کے محدود اختیارات کو بھی ختم کر دینا چاہتے ہیں۔ جن کی وجہ سے انفصالِ مقدمہ میں ہرج واقع ہوتا ہے۔

سید صاحب تمام رعایا کے لیے بلا امتیاز رنگ و نسل اور قوم و ملت کے ایک ہی عدالت رکھنا چاہتے ہیں۔ ابتداءً یہ طریقہ نافذ تھا کہ فوجداری کے مقدمات کے دونوں فریقوں کے ہندوستانی ہونے کی صورت میں ہندوستانی جج تصفیہ کیا کرتے تھے۔ لیکن اگر فریقین میں ایک یورپی باشندہ ہوتا تو فیصلہ ہندوستانی عدالتوں کے دائرۂ اختیار سے باہر ہوتا تھا۔ سرسید نے البرٹ بل (جس کا ذکر پہلے ہو چکا ہے) پر بحث کے دوران ان خدشات کو لغو بتایا جن کے تحت فوجداری کے معاملات جن میں کوئی یورپی باشندہ بہ حیثیت ایک فریق کے ہوگا ہندوستانی جج کے روبرو پیش ہونے سے کوئی ناانصافی ہوگی کیونکہ دیوانی معاملات میں ایسے اختیارات دیئے جانے کے بعد کسی قسم کی شکایت پیدا نہیں ہوئی۔ سرسید کہتے ہیں کہ دیوانی اور فوجداری عدالتوں کے طریقۂ کار اور اختیارات میں کوئی فرق نہیں ہے۔ ان کے نزدیک دیوانی عدالتوں کے فیصلے بھی کسی فرد کی قسمت کی کایا پلٹ کر سکتے ہیں۔ انہوں نے اپنی تقریر میں کہا "عدالت ہائے دیوانی کی ڈگریات ایک شخص کو دولت مند سے مفلس کر سکتی ہیں، دیوانی کے بعض صیغے صرف ذاتی ملکیت ہی سے متعلق نہیں ہوتے بلکہ اس میں ذاتی گرفتاری کے اختیارات بھی شامل ہوتے ہیں۔ اور انصاف کی غرض سے ان میں اس قسم کی کارروائی کی اجازت دی گئی ہے جو فوجداری کی عدالتوں کے واسطے قرار دی گئی۔ دیوانی کے مقدمات میں واقعات کی نسبت نتیجوں کے قرار زیادہ تر وہی ہے جیسا کہ فوجداری کے مقدمات میں ہوتا ہے۔" وہ دیوانی اور فوجداری کی عدالتوں کے

کی یکسانیت نیز فریقین کی عزت پر بٹہ لگنے کے امکانات دیوانی اور فوجداری دونوں میں برابر دیکھتے ہیں۔ وہ عدالت کے نظم ونسق میں انتظامی مصلحت کو زیادہ دخل دیئے جانے کے قائل نہیں بلکہ ان کا کہنا ہے کہ آزادی، انصاف، اور انسانیت ہی کو محکمۂ انصاف کا مقصد اولیٰ ہونا چاہیئے۔

فوج

جس طرح گیارہویں صدی عیسوی کا مفکر کیکاؤس بن وشمگیر فوج میں بغاوت کے رجحانات کو ختم کرنے کے لیے بادشاہ کو مشورہ دیتا ہے کہ مختلف قوم اور نسل کے لوگ فوج میں بھرتی کئے جائیں سرسید بھی اسی قسم کے خیالات رکھتے ہیں لیکن فرق یہ ہے کہ کیکاؤس ایک ہی فوج میں مختلف عناصر کی شمولیت کا خواہاں ہے اور سرسید مختلف قوموں کی جداگانہ پلٹنیں قائم کرانا چاہتے ہیں۔ اس سے انکار ممکن نہیں کہ کیکاؤس کے نظریہ میں سب سے بڑا نقص یہ ہے کہ مختلف قومیت کے افراد کے ایک جگہ جمع ہونے سے ان میں تعاون اور اتحاد عمل مفقود ہوگا جس سے فوج کی افادیت بری طرح متاثر ہوگی۔ لیکن سرسید کے پیش کردہ نظریہ میں یہ خامی رفع کر دی گئی ہے۔ کیکاؤس کا کہنا ہے کہ اس طرح سے بغاوت ہی نہ ہوگی لیکن بالفرض اگر فوج باغی ہو جائے تو اس کے سدباب کا کوئی طریقہ وہ تجویز نہیں کرتا۔ برخلاف اس کے سرسید کہتے ہیں اگر فوج سرکشی پر بھی آمادہ ہو جائے تو دوسری فوج سے اس کی سرکوبی کرنی ممکن ہوگی۔ وہ اس سلسلے میں نادرشاہ کی مثال دیتے ہیں کہ اس نے ایران اور افغانستان کو فتح کرنے کے بعد دو فوجیں تیار کیں۔ ایک ایرانی قزلباشوں پر مشتمل تھی اور دوسری میں سب کے سب افغان تھے۔ جب ایرانی فوج سرتابی کرتی تو افغانی فوج اس کو سزا دینے کے لیے متعین کر دی جاتی اور جب افغان سرکشی کرتے تو اس کا تدارک ایرانی فوج کے ذریعہ کیا جاتا۔ سرسید نہایت واضح الفاظ میں متنبہ کرتے ہیں کہ ایک ہی فوج میں دو مختلف قوموں کے رکھنے سے یہ مقاصد حاصل نہیں کئے جاسکتے۔ کیونکہ ایک ساتھ رہنے سہنے کے باعث ان میں اتحاد و ارتباط پیدا ہو جاتا ہے اور اتحاد پیدا ہو جانے کی وجہ سے ایک کے ذریعہ دوسرے کی سرکوبی کا کام مشکل ہو جاتا ہے۔ سرسید کی رائے میں ہندوستان میں انگریزوں نے بھی یہی غلطی کی جس کا انجام یہ ہوا کہ کارتوس کے معاملہ میں ہندو اور مسلمان دونوں متحد رہے۔

سرسید فوج میں غرور اور گھمنڈ کو بہت مضر بتلاتے ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ ایک ہی فوج کے ذریعہ متواتر فتوحات حاصل کرنے سے لازمی طور پر فوج میں خود بینی پیدا ہو جاتی ہے۔ اور وہ یہ سمجھنے لگتی ہے کہ تمام ملکی فتوحات اسی کی قوت بازو کی رہین منت ہے۔ جب یہ چیز فوج میں پیدا ہو جاتی ہے تو معمولی سے معمولی حکم میں حیل وحجت شروع کر دیتی ہے۔ سرسید کا دعویٰ ہے کہ ہندوستان میں فوجی بغاوت کا ایک سبب یہ بھی تھا اور فوجی علانیہ یہ کہتے تھے کہ برما سے لے کر کابل تک ہم نے سرکار کو فتح کر دیا ہے۔ جس کی وجہ سے ان کا غرور انتہا کو پہنچ گیا تھا اور وہ ادنیٰ ادنیٰ بات پر تکرار کرنے پر مستعد ہو جاتے تھے حتیٰ کہ کچھ عجب نہ تھا کہ فوج کوچ اور مقام پر بھی تکرار کرنے لگتی۔

فوج اور حکومت میں باہمی اتحاد ہونا ضروری ہے۔ سرسید اس کی اہمیت سے واقف ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ فوج

بغاوت کا ایک سبب یہ بھی ہے کہ فوج کو اگر یہ احساس ہو جائے کہ حکومت ان پر اعتماد نہیں کرتی ہے تو وہ بغاوت کرنے پر آمادہ ہو جاتی ہے اور عدم اعتماد یا بداعتمادی نتیجہ ہوتی ہے۔ فوجیوں پر بے جا سختی اور ناجائز سزاؤں کی وہ ۱۸۵۷ء کی فوجی بغاوت کی مثال دیتے ہوئے کہتے ہیں کہ بارک پور کی پلٹن کو کارتوس کے کاٹنے سے انکار کرنے پر موقوف کر دیا گیا تھا۔ اس کا بُرا اثر پڑا۔ پھر میرٹھ کی فوج پر نامناسب سختی کی گئی اس نے اپنی وفاداریوں کا یہ صلہ دیکھ کر بغاوت کر دی۔

وہ ارباب حکومت پر فوج کی اہمیت بھی واضح کرتے ہیں کہ ملک کے نظم و نسق کا انحصار فوج ہی پر ہے اور رعایا کے دل میں حکومت کا رعب اور خوف بھی فوج ہی کے بل بوتے پر قائم رہتا ہے۔ اس لیے جب فوج بغاوت کر دیتی ہے تو اس کا اثر عوام پر بھی پڑتا ہے۔ وہ حکومت کی طرف سے بالکل نڈر اور بے خوف ہو جاتے ہیں اور مفسدین اور فتنہ پردازوں کو سر اٹھانے کا موقع ہاتھ آجاتا ہے۔

جہاد

سرسید کا دعویٰ ہے کہ جملہ قواعد خواہ وہ روحانی ہوں یا تمدنی، اخلاقی ہوں یا سیاسی ان کا قانونِ قدرت سے مطابق ہونا ضروری ہے۔ ورنہ وہ قابلِ عمل نہ ہوں گے۔ وہ عیسائیت اور بدھمت کے نرم مزاج اور رحمدلانہ قوانین کا ذکر کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ اگرچہ یہ قوانین کانوں کو بہت بھلے معلوم ہوتے ہیں لیکن کسی زمانے میں نہ تو اس پر عمل ہوا اور نہ ہی آیندہ کبھی ان پر عمل کئے جانے کی توقع ہے۔ اس لیے وہ اس نتیجہ پر پہنچتے ہیں کہ "کوئی قانون وہ ظاہر میں کیسا ہی چمکیلا اور خوش آیند ہو جب کہ وہ قانونِ قدرت کے برخلاف ہے تو محض نکما اور بے اثر ہے۔" اسلامی قوانین و احکام کے متعلق ان کی رائے یہ ہے کہ "اسلام میں جو خوبی ہے وہ یہی ہے کہ اس کے تمام قانون، قانونِ قدرت کے مطابق اور عملدرآمد کے لائق ہیں۔ رحم کی جگہ رحم، جہاں تک قانونِ قدرت اجازت دیتا ہے، رحم ہے، معافی کی جگہ معافی ہے، بدلے کی جگہ بدلہ ہے، لڑائی کی جگہ لڑائی ہے، ملاپ کی جگہ ملاپ ہے اور یہی بڑی دلیل ہے اس کی سچائی کی اور قانونِ قدرت بنانے والے کی طرف سے ہونے کی۔" وہ کہتے ہیں کہ اسلام نہ تو ملک گیری اور فتوحاتِ ملکی حاصل کرنے کے لیے فوج کشی اور خونریزی کی اجازت دیتا ہے اور نہ ہی اشاعتِ اسلام کی غرض سے کسی زمین پر حملہ آور ہونا پسند کرتا ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ جہاد کی اجازت صرف دو صورتوں میں دی گئی ہے۔ ایک اس وقت جب کہ کافر اسلام کی عداوت اور اسلام کو معدوم کرنے کی غرض سے نہ کہ کسی ملکی اغراض سے، مسلمانوں پر حملہ آور ہوں۔ کیونکہ ملکی اغراض سے جو لڑائی ہوتی ہے خواہ وہ مسلمان مسلمان میں ہو یا مسلمان اور کافر میں سرسید کا اس کے متعلق فتویٰ یہ ہے کہ "وہ ایک دنیاوی چیز ہے اس کو مذہب سے کوئی تعلق نہیں۔ جہاد کے جواز کی صورت یہ ہے کہ ملک یا قوم میں مسلمانوں کو صرف اس وجہ سے کہ وہ مسلمان ہیں ان کی جان و مال کو امن نہ ملے اور فرائضِ مذہبی کے ادا کرنے کی اجازت نہ ہو بشرطیکہ یہ مسلمان اس ملک میں بطور رعایا نہ رہتے ہوں کیونکہ رعایا ہونے کی صورت میں ان کے لیے دو ہی راہیں رہتی ہیں یا تو

ان کے مظالم کو برداشت کریں یا ہجرت کر جائیں۔ سرسید کا دعویٰ ہے کہ صرف تین قسم کے لوگوں سے جہاد کرنے کی اجازت قرآنِ کریم میں دی گئی ہے اور وہ یہ ہیں:

۱۔ وہ لوگ جو خود مسلمانوں کے ساتھ جنگ کا آغاز کریں۔

۲۔ ایسے افراد جنہوں نے دغا کر کے معاہدوں کو توڑ دیا ہو۔

۳۔ ایسے ظالم جنہوں نے مسلمانوں کو یا ان کے بچوں اور عورتوں کو عذاب اور تکلیف میں ڈال رکھا ہو۔

اس تمام وضاحت کے بعد سرسید پوچھتے ہیں "کون کہہ سکتا ہے کہ اس قسم کی جنگ ناانصافی اور زیادتی ہے؟ کون کہہ سکتا ہے کہ یہ لڑائی اخلاق کے برخلاف ہے؟ کون کہہ سکتا ہے کہ یہ لڑائی قانونِ قدرت اور انسان کی فطرت کے مخالف ہے؟ کون کہہ سکتا ہے کہ اس لڑائی کا حکم خدا کی مرضی کے برخلاف ہے؟ کون کہہ سکتا ہے کہ اس حالت میں بھی لڑائی کا حکم نہ ہوتا بلکہ دوسرا گال پھیر دینا، خدا کی مرضی کے مطابق ہوگا؟"

سرسید نے ان معترضین کو جو آیاتِ جہاد کے متعلق کہتے ہیں کہ وہ انسانیت کے خون بہانے اور بنی نوع انسان کے خون سے ہاتھ رنگنے کی ترغیب دیتی ہیں، یہ جواب دیا ہے کہ لڑائی شروع ہونے کے بعد اس کے سوا اور کیا ہوتا ہے کہ دشمنوں کو قتل کرو، لڑائی میں بہادری دکھاؤ، دل کو مضبوط رکھو اور میدان میں ثابت قدم رہو۔ قرآن میں جتنی بھی آیات جہاد کے متعلق ہیں ان کا یہی مفہوم ہے۔ ان سے بے جا خونریزی مراد لینا سراسر زیادتی ہے کیونکہ اسلام نے خود بار بار رحم کی ترغیب دی ہے۔ عورتوں، بچوں اور بوڑھوں کو جو شریک جنگ نہ ہوں قتل کرنے سے منع کیا ہے۔ مغلوب کو قتل کرنے کی اجازت نہیں دی۔ صلح و امن کی پیش کش کو قبول کرنا ضروری بتلایا ہے حتیٰ کہ باغوں کو کاٹنے اور کھیتوں کو جلا کر تباہ کر دینے کی سخت مخالفت کی گئی ہے۔

غلامی

سرسید سے پہلے اکثر مفکرین غلامی کے جواز پر متفق تھے۔ ان کا خیال صرف یہ تھا کہ معاشرہ کے اس مظلوم طبقہ کے ساتھ نرمی اور رحمدلی کا سلوک ہونا چاہیئے۔ لیکن سید صاحب غلامی کے عدمِ جواز کا نظریہ پیش کرتے ہیں اور ان کو اس ستم ظریفی سے بڑا دکھ پہنچا ہے کہ "جن مذاہب میں کوئی خاص رعایت غلاموں کے ساتھ نہیں کی گئی وہ تو تمام دنیا میں غلامی اور بردہ فروشی کا انسداد کرتی پھرتی ہیں اور مسلمان جن کے مذہب نے تمام دنیا کے مذاہب سے بڑھ کر غلاموں کی حمایت کی اور سچ پوچھئے تو غلامی کو گویا بالکل معدوم کر دیا وہی تمام دنیا میں بردہ فروشی کے ناجائز اور ناشائستہ رواج میں سب سے زیادہ بدنام ہیں اور انہیں کے مذہب پر یہ الزام لگایا جاتا ہے کہ وہ بنی نوع انسان کا دشمن اور ظلم و بے رحمی کا سرچشمہ ہے۔"

سرسید ابطالِ غلامی میں عقلی اور نقلی دونوں قسم کے دلائل پیش کرتے ہیں۔ عقلی دلائل میں ایک دلیل یہ دی ہے کہ اگر غلامی خدا کی مرضی کے مطابق ہو تو اس کے معنی یہ ہوں گے کہ خدا بندوں کو اپنا شریک گردانا پسند کرتا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ

"آزادی اور غلامی آپس میں ایسی نقیض ہیں کہ نہ تو دونوں کا اجتماع ہو سکتا ہے اور نہ دونوں کا ارتفاع۔ اس لیے یہ دونوں داخلِ مرضیٔ پروردگار نہیں ہو سکتیں۔ ورنہ خود پروردگار کی مرضی میں تناقض لازم آئے گا۔" اس کے علاوہ سرسید ایک اور دلیل دیتے ہیں" ہم دیکھتے ہیں کہ انسان ایک ایسی ہستی بنایا گیا ہے جس کی فطرت میں آزادی اور خود مختاری رکھی گئی ہے۔ وہ ذی عقل اور ذی شعور ہے اس کو تمام قوائے ظاہری و باطنی دیئے گئے ہیں۔ ان کے استعمال پر جس طرح وہ چاہے قادر ہے . . . . پس یہ تمام چیزیں اس بات کو دلالت کرتی ہیں کہ اس پتلے کے صانع کی مرضی یہی تھی کہ پتلا خود اپنا مالک رہے۔"

غلامی کے متعلق مذاہب کے رویئے پر سرسید کا تبصرہ یہ ہے" یہودی مذہب نے غلامی کے قانون کو جائز سمجھا اور عیسیٰ مسیح نے اس کے متعلق کچھ نہیں کہا مگر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جو کچھ اس کی نسبت کہا اس کو کسی نے نہیں سمجھا۔" ان کا دعویٰ ہے کہ غلامی کی رسم جو نزولِ قرآن کے وقت عرب میں تمام دنیا کی قوموں کی طرح جاری تھی دفعتاً موقوف کر دینا صرف ملکی مصالح کے خلاف نہ تھا بلکہ ایسا کرنا انواع اور اقسام کے گناہوں کا باعث بنتا۔ اسی لیے اسلام نے شراب خوری کی طرح غلامی کو بتدریج موقوف کرنے کی بنیاد ڈالی۔ ترغیب کے علاوہ بہت سے موقعوں پر گناہ غلاموں کو آزاد کرنے کے راستے کھول دیئے ہیں۔ سید صاحب پہلے شخص ہیں جو اس بات کے دعویدار ہیں کہ لڑائی میں قیدیوں کو غلام بنانے کا حکم قرآن مجید کی کسی آیت یا کسی حدیث صحیح سے ثابت نہیں ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ جب تک آیت فاما منا بعد واما فداء نازل نہیں ہوئی تھی اس وقت تک قدیم دستور کے مطابق لونڈی اور غلام بنائے جاتے تھے۔ یہی وجہ ہے کہ قرآنِ کریم اور احادیث نبوی میں جابجا غلاموں کے متعلق احکامات موجود ہیں۔ اس آیت کے نزول کے بعد مستقبل میں غلام بنانے کی ممانعت کر دی گئی لیکن پہلے کے غلاموں کو آزاد کرنے پر مجبور نہیں کیا گیا۔ سرسید اپنے اس دعویٰ میں منفرد ہیں کہ اسلام نے غلامی کو ہمیشہ کے لیے موقوف کر دیا ہے۔ پہلے یہ قیدی یا تو قتل کر دیئے جاتے تھے یا انہیں غلام بنا لیا جاتا تھا یا فدیہ لے کر یا بغیر فدیہ کے احساناً چھوڑ دیا جاتا تھا۔ محولہ بالا آیت کے نازل ہونے کے بعد قتل اور غلامی ممنوع قرار دیئے گئے اور صرف رہا کرنے کا حکم باقی رہا خواہ فدیہ لے کر ہو یا محض احسان اور نیکی کے خیال سے بغیر کچھ لئے دیئے چھوڑ دیا جائے۔

آزادی

سرسید اگرچہ غلامی کو فی نفسہٖ ایک قدرتی گناہ سمجھتے ہیں کیونکہ انسان فطرتاً آزاد اور مختار پیدا ہوا ہے لیکن وہ شخصی آزادی اور اجتماعی آزادی میں فرق کرتے ہیں اور وہ موخر الذکر کو اول الذکر پر کسی صورت میں قربان کر دینے کے لیے آمادہ نظر نہیں آتے۔ کونسل میں انہوں نے چیچک کے جبری ٹیکے کا مسودۂ قانون پیش کرتے ہوئے کہا" شخصی آزادی کی رعایت اس مضرت کو جائز نہیں رکھ سکتی جو مرض چیچک کے متعدی ہونے سے اوروں کو پہنچتی ہے۔"

حقوقِ نسواں

سرسید کے ہاں عورت کو بھی مرد کے برابر حقوق حاصل ہیں۔ ان کے تمام پیشرو مفکرین کا یہ متفقہ فیصلہ تھا کہ عورتوں

کو سیاست میں دخل دینے کی اجازت نہ ہونی چاہیئے۔ حتیٰ کہ نظام الملک کے نزدیک عورت ضعیف العقل ہونے کے باعث سیاست میں دخل پانے کی مستحق نہیں ہے۔ اور ابن طقطقی تو ان سے امور سلطنت میں مشورہ لیے جانے میں کوئی مضائقہ نہیں سمجھتا بشرطیکہ ان کے دیئے ہوئے مشوروں کے خلاف عمل کیا جائے۔ سرسید نے عورتوں کے بارے میں انگلینڈ کے مروجہ قوانین سے بحث کی ہے اور بتلایا ہے کہ ان کے بلند بانگ دعووں کے باوجود درحقیقت وہ عورتوں کو حقیر و لایعقل سمجھتے ہیں۔ عورت کسی قسم کا معاہدہ نہیں کر سکتی، شوہر کی مرضی کے خلاف اس نے جن دستاویزات پر اپنے دستخط ثبت کئے ہوں قانون کی نظر میں کوئی حیثیت نہیں رکھتے۔ قانوناً عورت نہ تو کسی پر دعویٰ کر سکتی ہے اور نہ ہی کوئی اس پر کوئی دعویٰ رجوع کر سکتا ہے۔ حتیٰ کہ شوہر کی اجازت کے بغیر بیع و شرا اور دیگر لین دین کی مجاز نہیں۔ سرسید کہتے ہیں کہ اسلام نے عورت کو مرد کے برابر حقوق دیئے ہیں۔ سن بلوغ کے بعد وہ اپنے نکاح میں خود مختار ہے بعینہٖ جس طرح کہ مرد ہے وہ مردوں کی طرح اپنی ذاتی جائداد کی مالک ہے۔ معاہدہ، خرید و فروخت، ہبہ، وصیت اور وقف کرنے کے اس کو کل اختیارات حاصل ہیں۔

سیاست میں عورت کا کتنا حصہ ہے۔ سرسید اس کے متعلق کوئی واضح بات تو نہیں کہتے۔ تاہم جب وہ یہ کہتے ہیں کہ عورت پر دو ہی پابندیاں عائد کی جا سکتی ہیں۔ اول ایسی پابندی جو عورت نے خود بسبب معاہدۂ نکاح اپنے اوپر عائد کر لی ہو اور دوسری ستر عورت ہے۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ سرسید عورتوں کو کاروبار مملکت میں مردوں کے دوش بدوش شریک ہونے میں کوئی ہرج نہیں دیکھتے۔

حکومت اور تعلیم

آخر میں سرسید کے نظریۂ تعلیم و سیاست سے بحث ضروری ہے۔ انھوں نے تعلیم کی جو اہمیت بیان کی ہے اور اس سلسلے میں جو انھوں نے زریں کارنامے انجام دیئے ہیں وہ ہمارے موضوع سے خارج ہیں۔ سرسید تعلیم کی آزادی پر ایمان رکھتے تھے۔ وفات سے چار سال قبل جالندھر کے مقام پر اہل پنجاب کے ایڈریس کا جواب دیتے ہوئے انھوں نے کہا "یونیورسٹیوں کی مثال اور ہمارے کالج کے لڑکوں کی مثال آقا اور غلام کی سی ہے۔ ہم یونیورسٹیوں کے تابع ہیں۔ اس کے ہاتھ میں بکے ہوئے ہیں جو ٹکڑا اس نے علم کا وہ دیتی ہے اسی کو کھا کر پیٹ بھر لیتے ہیں اور اسی پر قناعت کرتے ہیں۔ اے دوستو! ہماری پوری پوری تعلیم اس وقت ہوگی جب کہ ہماری تعلیم ہمارے ہاتھ میں ہوگی۔ غلامی سے آزادی ہوگی۔ ہم آپ تعلیم کے مالک ہوں گے اور بغیر یونیورسٹیوں کی غلامی کے ہم آپ اپنی قوم میں علوم پھیلائیں گے۔ فلسفہ ہمارے دائیں ہاتھ میں ہوگا اور نیچرل سائنس بائیں ہاتھ میں اور کلمہ لا الٰہ الا اللہ کا تاج سر پر۔ یونیورسٹی کی تعلیم ہم کو صرف خچر بناتی ہے" ایجوکیشنل کمیشن کے سامنے شہادت دیتے ہوئے سرسید نے کہا "جب تک لوگ اپنی تعلیم کا تمام اہتمام اپنے ہاتھ میں نہ لیں گے اس وقت تک مناسب طور پر ان کی تعلیم کا ہونا ممکن نہیں ہے۔ پس ملک کے لیے یہ زیادہ تر مفید ہوگا کہ گورنمنٹ تعلیم کا تمام تر اہتمام لوگوں پر

چھوڑ دے اور خود اس میں دست اندازی سے بالکل علیحدہ ہو جائے "

حکومت پر تعلیمی اداروں کے قیام کی حوصلہ افزائی البتہ فرض ہے۔ بلکہ اس کے لیے یہ بھی ضروری ہے کہ وہ دیکھے حکام ضلع اس قسم کے اداروں کے قیام کی کوششوں میں خلل انداز نہ ہوں اور اپنی حکومت اور رعب و داب کو ان کے خلاف عمل میں نہ لائیں۔ سر سید کے نزدیک مستحق طلبا کو حکومت کی طرف سے اسکالرشپ دیا جانا بھی مستحسن ہے۔ غرضیکہ تعلیمی معاملات میں اندرونی مداخلت کو برداشت کرنے کے لیے آمادہ نہیں ہیں بلکہ مالی امداد طلبا اور اداروں کے لیے ضروری سمجھتے ہیں۔ اور حقیقت بھی یہی ہے کہ تعلیم کو حکومت کی گرفت سے آزاد ہونا چاہیئے۔ ایک صدی کے تجربات نے ہم پر سر سید کے اس نظریہ کی صحت کو ثابت کر دیا ہے اور تعلیمی معاملات میں حکومت کی مداخلت کے نقصانات روز روشن کی طرح واضح ہو چکے ہیں۔

مصنفہ بشیر احمد ڈار

سر سید احمد خاں ایک ترقی پسند اور روشن خیال تحریک کے علمبردار تھے اور انیسویں صدی میں ہندوستان کے معاشرتی اور سیاسی حالات کو ملحوظ رکھتے ہوئے انہوں نے اسلامی تعلیمات کی جو تشریح و توضیح کی اس کو اس کتاب میں بڑی خوبی سے واضح کیا گیا ہے۔ قیمت دس روپے۔

افکارِ ابن خلدون

مصنفہ محمد حنیف ندوی

عمرانیات اور فلسفۂ تاریخ کے امام اول ابن خلدون کے تنقیدی، عمرانی اور دینی و علمی خیالات و افکار کا ایک تجزیہ

صفحات ۲۳۲ - قیمت ۴ روپے چار آنے

ملنے کا پتہ: ادارۂ ثقافت اسلامیہ۔ کلب روڈ۔ لاہور

ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم

ابی قوریت

ابیقور (۳۴۱-۲۷۰ ق۔م) اثینیا کا رہنے والا تھا اس نے ۳۰۶ ق۔م کے قریب اپنے باغ ہی میں ایک قسم کی درس گاہ قائم کرلی۔ سکونِ قلب اور لذت پرستی کے فلسفہ کے لیے باغ سے بہتر اور کیا جگہ ہو سکتی ہے بقولِ حافظ

فراغتے وکتابے و گوشۂ چمنے
دو یارِ زیرک و از بادۂ کہن دو منے

اس درس گاہ میں یارانِ زیرک و سکونِ قلب کا اچھا خاصا مجمع معلوم ہوتا ہے لیکن ذوقِ کتاب کی تربیت کی طرف کوئی خاص توجہ نہیں۔ طبیعیات اور ریاضیات و ہیئت و منطق میں دماغ پاشی کو وہ ایک بیکار ملکہ مضر شغل سمجھتے تھے۔ یہ زیادہ تر خوش گوار گفتگو کا اڈا تھا نسل و رنگ۔ زن و مرد اور آقا و غلام کے امتیازات سے یہ صحبت بلند تر تھی۔ اس میں بڑے بھی شریک ہوتے تھے اور چھوٹے بھی، آقا بھی اور غلام بھی، عورتیں بھی اور مرد بھی۔ رندوں کے مے کدے اور صوفیوں کی خانقاہ کی طرح یہاں بھی مساوات ہی سب کا مشرب تھا۔ یہاں کوئی باقاعدہ استادی اور شاگردی کا تعلق بھی نہ تھا اگرچہ ابیقور اس کے اندر مرکزِ عقل اور قبلۂ احترام تھا۔ اس کے پیرو اس کو ایک برگزیدہ پیر سمجھتے تھے اور ان سب کو یقین تھا کہ اسی ہستی کے ذریعے سے پہلے پہل حقیقتِ حیات بے نقاب ہوئی ہے اور نوعِ انسان توہمات کی ظلمتوں سے نکل کر ہدایت کے نور کی طرف اسی تعلیم کی بدولت آ سکتی ہے جس طرح مذہبی پیشواؤں کا احترام اس درجے تک پہنچ جاتا ہے کہ ان کی ہر حرکت سند ہو جاتی ہے اور ان کے ایک ایک لفظ کو لوگ سنگ بنیاد رکھتے ہیں اور زندگی کی ہر تفصیل میں اس کو مثال سمجھتے ہیں، ابیقور کے پیروؤں کے دلوں پر اس کا کچھ اسی قسم کا سکہ بیٹھ گیا تھا۔ یہ مذہب صدیوں تک یونانیوں اور رومیوں اور قریب کی دوسری اقوام میں بھی جاری رہا لیکن ابیقور کی تعلیم پر نہ کچھ اضافہ ہوا اور نہ کسی نے رد و بدل کیا اس کے اندر آخر تک ابیقور کی سند کافی شمار ہوتی۔

لذتیت کا فلسفہ کوئی جدید فلسفہ نہ تھا۔ سقراط کے بعد سیرینیوں نے یہی مسلک اختیار کر لیا تھا اور اس کو سقراط کی صحیح تعلیم سمجھتے تھے۔ ابیقور بھی سیرینیوں کے امام ارسٹپس کی طرح لذت کو خیرِ برترین اور مقصودِ حیات

قرار دیتا ہے۔ نیکی بھی خیر ہے لیکن مقصودِ اصلی نہیں۔ اگرچہ نیکی لذت کے حصول کا بہترین ذریعہ ہے اور اس کو بطور وسیلہ اختیار کرنا چاہیئے، خیرِ برترین نیکی کی اپنی ماہیت میں داخل نہیں۔ ارسٹپس کی تعلیم اور ابیقور کے فلسفے میں یہ فرق ضرور معلوم ہوتا ہے کہ ارسٹپس کی لذت طلبی ایک نہایت سادہ سی بات تھی لیکن ابیقور کے ہاں لذت کی ماہیت پر غور کرتے ہوئے یہ فلسفہ بہت لطیف ہوگیا ہے۔ ابیقور کا فلسفہ یہ نہیں کہ جہاں سے جس قسم کی لذت جس حالت میں مل جائے وہ قابلِ آرزو اور قابلِ طلب ہے۔ وہ زندگی کے عملی تجربے کی بنا پر لذتوں کی بہت سی قسمیں قرار دیتا ہے اور ایسی لذتوں سے پرہیز کرنے کی تعلیم دیتا ہے جن میں تعیش ہو اور جو اعتدال سے بڑھی ہوئی ہوں۔ وہ اس حقیقت سے اچھی طرح آگاہ ہے کہ لذت کی طلب سے لذت حاصل نہیں ہوتی۔ شہوات کے ساتھ جو لذتیں وابستہ ہیں، ابیقور ان کی طرف زیادہ متوجہ ہونا ضرر رساں سمجھتا ہے۔ اس کا فلسفہ حقیقت میں اتنا لذت طلبی کا فلسفہ نہیں جتنا کہ سکونِ قلب اور اطمینانِ قلب کا فلسفہ ہے جو طبیعت میں توازن قائم رکھنے سے تعلق رکھتا ہے۔ اگر کوئی شخص کھانے کی لذتوں کا شکار ہو جائے تو ایک طرف وہ لذائذ کی تلاش میں ارا مارا پھرے گا اور سکونِ قلب کھو دے گا اور دوسری طرف معدے کی خرابی سے جو دیرپا لذت بھی اس کے ہاتھ سے نکل جائے گی جب کبھی اس کو فقط روکھی سوکھی روٹی نصیب ہوگی تو وہ زندگی سے بیزار ہو جائے گا۔ وہ افلاطون کے اس خیال سے بھی متفق ہے کہ ہماری بہت سی لذتیں فقط دکھ سے نجات پانے کا احساس ہوتی ہیں ان کی خود اپنی مستقل ایجابی حیثیت کچھ نہیں ہوتی ایسی لذت کو صحیح تسلین نہیں کہہ سکتے۔ اصلی سکونِ قلب وہ ہے جو دور از کار آرزوؤں کو دبا دینے بلکہ مٹا دینے سے پیدا ہو۔ اگر دل میں یہ بات پیدا ہو جائے کہ جو میسر آجائے وہی ٹھیک ہے۔ اگر کچھ مل جائے تو خوش اور نہ ملے تو خوش، ایسی ہی حالت حقیقت میں خوش حالی کہلا سکتی ہے:

خوش حال کسانیکہ بہر حال خوش اند

انسان جتنا اپنی آرزوؤں کو بڑھاتا جائے گا اتنا اپنے سکون کو معرضِ خطر میں ڈالتا جائے گا۔ اس کی مثال سمندر کے پانی سے پیاس بجھانے کی کوشش ہے۔ جس قدر پیتا جائے گا اسی قدر پیاس بڑھتی جائے گی۔ خیریت اسی میں ہے کہ جہاں تک ہو سکے انسان سادہ سے سادہ زندگی پر قناعت کرے۔ آرزوئیں اس کو حوادث اور حالات کے رحم و کرم پر چھوڑ دیں گی اور انسان اپنی آزادی اور اطمینان کھو بیٹھے گا۔ طلبِ لذت جذبات کا ہیجان پیدا کرتی ہے، اسی سے خوف بھی پیدا ہوتا ہے اور حزن بھی۔ لیکن قلب کی بہترین حالت وہ ہے جو خوف اور حزن اور ہیجانِ شہوات سے بالاتر ہو۔ زندگی کا مقصد دکھ سے نجات حاصل کرنا ہے۔

کائنات کے حوادث اور زندگی کے انقلابات پر انسان کا کوئی اختیار نہیں۔ اگر وہ اپنی سعادت اور

بہبود کو حالات کا محتاج کر دے تو ہر وقت حوادث کے تھپیڑے کھاتا رہے گا۔ سعادت ایک باطنی چیز ہے اور جس قدر کوئی شخص خارج سے بے نیاز ہوتا جائے گا اسی قدر اس کی سعادت محفوظ ہوتی جائے گی۔ جب کوئی شخص کسی چیز کو اپنی راحت کے لیے ضروری اور ناگزیر سمجھ لیتا ہے تو زحمت اٹھا کر بھی اس کی طلب میں لگا رہتا ہے۔ وہ چیز اگر دستیاب ہو بھی جائے تو دیکھنا چاہیے کہ اس کی کیا قیمت ادا کرنی پڑی۔ ممکن ہے کہ طلب میں دکھ زیادہ ہوا ہو اور حصول میں لذت اس کے مطابق نہ ہو۔ زندگی کی اکثر لذتوں میں نشہ باندازہ خمار نہیں ہوتا۔ پھر یہ ہے کہ جو کچھ حاصل ہوا ہے حصول کے ساتھ ہی اکثر اس کی لذت ناپید ہونے لگتی ہے اور اگر قائم رہے تو یہ خطرہ لگا رہتا ہے کہ کہیں ہاتھ سے نہ نکل جائے۔ جب تک حاصل ہے تب تک کھٹکا لگا ہوا ہے جو اطمینان قلب کے منافی ہے۔ اور اگر وہ چیز ہاتھ سے جاتی رہے تو اس کا غم کھانا پڑے گا۔ اصل چین اس وقت حاصل ہو سکتا ہے جب انسان طبیعت کو ایسا بنا لے کہ جس جو ہے سو ٹھیک ہے۔ انسان اپنے نفس میں ایسی کیفیت پیدا کر سکتا ہے کہ وہ بدن کے دکھ سے بھی بے نیاز ہو جائے۔ مصیبت کو مصیبت سمجھنا ہی اصل مصیبت ہے۔ اگر مصیبت کو مصیبت نہ سمجھیں تو وہ مصیبت نہیں رہتی۔ عام آدمی جس مصیبت پر روتا ہے حکمت شعار آدمی اس پر مسکرا سکتا ہے۔ حصول لذت چاہتے ہو تو اس کی طلب میں دام نہ اٹھاؤ۔ جذبات کو ہیجان سے بچاؤ۔ لذت و الم کے عام اقدار اور اوہام کے متعلق زاویۂ نگاہ کو بدل دو۔ اصل سرور سکون اور بے ہیجانی میں ہے۔

اس بیان سے اندازہ ہو سکتا ہے کہ اپیقورس کی لذتیت حواس کے خوش گوار احساس سے گزر کر کس قدر زہد اور تقویٰ کے قریب آ گئی ہے۔ جو نسخہ صوفیا عرفان اور عشق الٰہی کے پیدا کرنے کے لیے پیش کرتے ہیں اس سے کس قدر ملتا جلتا نسخہ لذت پرستی کا امام بھی پیش کرتا ہے، جو نہ روح کا قائل ہے نہ خدا کا، نہ آخرت اور ثواب و عذاب کا۔ اس سے اندازہ ہو سکتا ہے کہ کفر و دین کے ڈانڈے بعض مسائل میں کس قدر مل جاتے ہیں۔ خدا پرست انسان کہتا ہے کہ دنیا کے لذت و الم فریب حواس ہیں اور اس کی آرزوئیں دام تلبیس ہیں، آرزوؤں کو کم کرو اور جذبات کو دباؤ تو خدا ملے گا۔ سکون طلب حکیم دہریہ کہتا ہے کہ سکون قلب چاہتے ہو تو وہ شہوات کی پیروی میں نہیں ملے گا۔ طبیعت کو لذت و الم دونوں سے بلند تر کرلو تو اصلی عرفان حاصل ہوگا جو اس کے نزدیک اطمینان قلب کا نام ہے اس سے آگے اس کا کوئی نصب العین نہیں۔ ایسے سکون طلب ملحد اور زاہد عابد کی ظاہری زندگی میں خارج سے دیکھنے والے کو کچھ زیادہ فرق نظر نہیں آنے گا۔ لیکن حکیم سکون طلب کے نظریۂ حیات اور انداز عمل میں کوئی پیکار نفس نہیں، کوئی جد و جہد نہیں۔ کسی نصب العین کے لیے جہاد نہیں، کوئی شجاعت نہیں، کوئی ایثار نہیں۔ یہ سبک سار ساحل زندگی کے تلاطم میں سے موتی نکالنے کا قائل نہیں، جہاں "حلقۂ صد کام نہنگ" بھی موجود ہے۔ دین دار کے ہاں توکل ہے اور اس قسم کے بے دین کے ہاں

قناعت۔ دونوں تسلیم ورضا کی تعلیم دیتے ہیں لیکن اغراض و مقاصد کس قدر مختلف ہیں۔ ظاہر میں اس قسم کا رندبے دین بھی ایک قسم کا صوفی معلوم ہوتا ہے :

رندے دیدم نشستہ بر روئے زمیں — نہ کفر نہ اسلام نہ دنیا و نہ دیں
نہ حق نہ حقیقت نہ شریعت نہ یقیں — در ہر دو جہاں کرا بود زہرۂ ایں

اس قسم کا سکون طلب لمحد اخلاقی جد وجہد کی طرح علمی جد وجہد کو بھی لاحاصل سمجھتا ہے۔ اس کا معیار علم کے متعلق بھی یہی ہے کہ علم وہی قابلِ حصول ہے جس سے حقیقی نفع حاصل ہوتا ہو اور یہ حقیقی نفع زندگی کے توہمات اور تکلفات سے چھٹکارے کا نام ہے۔ منفعت بخش علم فقط خیر وشر کا علم ہے لیکن اس غرض کے لیے ہر قسم کا علم مفید نہیں ہو سکتا۔ ابیقوری پوچھتے ہیں کہ منطق اور ریاضیات کی موشگافیوں سے انسان کو کیا فائدہ حاصل ہو سکتا ہے۔ دور از کار علم کے لیے اپنے آپ کو شمع کی طرح گھلا دینا کون سی عقل مندی کی بات ہے۔ انسان ہوا، پانی مٹی اور ستاروں کا علم حاصل کرتا پھرتا ہے۔ دائرے اور مستطیل و مربع کے صفات واغراض پر دیدہ ریزی کرتا ہے۔ وہ اس حال میں کہ خود اپنے جسم ونفس کی ضروری معلومات سے بھی بیگانہ ہوتا ہے۔ علم کو علم کی خاطر حاصل کرنا احمقوں کا کام ہے اور ایک قسم کا جنون اور بیماری ہے۔ جس طرح بخیل روپے کو روپے کی خاطر حاصل کرتا اور جمع کر کے خوش ہوتا رہتا ہے اور روپے کا مصرف بالکل بھول جاتا ہے۔ حصول علم اور رفع جہالت کے لیے جہاد کرنا جو افلاطون اور ارسطو کی تعلیم اور عمل میں پایا جاتا ہے ابیقور کے نزدیک سعی لاطائل ہے۔ اکثر علوم وفنون جھوٹی آرائش اور تکلفات سے وابستہ ہیں۔ ابیقور خود بھی کوئی ایسا عالم نہیں تھا اور دوسروں کو بھی کبھی علمی جد وجہد کی تلقین نہیں کرتا تھا۔ اگر کوئی شخص تھوڑا بہت پڑھ لکھ سکے تو اس کے لیے بہت کافی ہے۔ صرف ونحو کی موشگافیاں کر کے اور تاریخ کے طومارِ دروغ میں سے سچ کو معلوم کرنے کی کوشش میں اس کو کیا مل جائے گا۔ اگر کسی نے ہومر کی ایک سطر بھی نہ پڑھی ہو تو بتایئے کہ اس نے کیا کھویا ہے۔ فلاں لڑائی کس سن میں ہوئی اس میں کون مارا کون جیتا اس کی کرید کرنے سے مجھے کیا مل جائے گا۔ ستاروں کی گردش اور ان کے مقامات کو معلوم کر کے میری زندگی پر کیا روشنی پڑتی ہے اور مجھے اپنے خیر وشر کی نسبت اس سے کیا علم حاصل ہوتا ہے۔ علوم وفنون کی نسبت اس کی یہ رائے کچھ اسی قسم کی ہے جو اکثر اہل دین میں بھی پائی جاتی ہے جو عبادت اور خدا کے احکام کی پیروی کے علاوہ باقی تمام علوم کو شیطان کا پھندا اور معرفت کا دھندا سمجھتے ہیں۔

ابیقور کے ہاں دینیات اور مابعد طبیعیات کا نام ونشان نہیں۔ لیکن طبیعیات کو وہ ضرور اہم سمجھتا ہے وہ بھی اس لیے نہیں کہ جدید سائنس دانوں کی طرح مظاہر اور حوادث کے قوانین معلوم کرنے سے اس

بہبود کو حالات کا محتاج کر دے تو ہر وقت حوادث کے تھپیڑے کھاتا رہے گا۔ سعادت ایک باطنی چیز ہے اور جس قدر کوئی شخص خارج سے بے نیاز ہوتا جائے گا اسی قدر اس کی سعادت محفوظ ہوتی جائے گی۔ جب کوئی شخص کسی چیز کو اپنی راحت کے لیے ضروری اور ناگزیر سمجھ لیتا ہے تو زحمت اُٹھا کر بھی اس کی طلب میں لگا رہتا ہے۔ وہ چیز اگر دستیاب ہو بھی جائے تو دیکھنا چاہیے کہ اس کی کیا قیمت ادا کرنی پڑی۔ ممکن ہے کہ طلب میں دُکھ زیادہ ہوا ہو اور حصول میں لذت اس کے مطابق نہ ہو۔ زندگی کی اکثر لذتوں میں نشہ باندازۂ خمار نہیں ہوتا۔ پھر یہ ہے کہ جو کچھ حاصل ہوا ہے حصول کے ساتھ ہی اکثر اس کی لذت ناپید ہونے لگتی ہے اور اگر قائم رہے تو یہ خطرہ لگا رہتا ہے کہ کہیں ہاتھ سے نہ نکل جائے۔ جب تک حاصل ہے تب تک کھٹکا لگا ہوا ہے جو اطمینانِ قلب کے منافی ہے۔ اور اگر وہ چیز ہاتھ سے جاتی رہے تو اس کا غم کھانا پڑے گا۔ اصل چین اس وقت حاصل ہو سکتا ہے جب انسان طبیعت کو ایسا بنا لے کہ جس جو سے سو ٹھیک ہے۔ انسان اپنے نفس میں ایسی کیفیت پیدا کر سکتا ہے کہ وہ بدنی دُکھ سے بھی بے نیاز ہو جائے۔ مصیبت کو مصیبت سمجھنا ہی اصل مصیبت ہے۔ اگر مصیبت کو مصیبت نہ سمجھیں تو وہ مصیبت نہیں رہتی۔ عام آدمی جس مصیبت پر روتا ہے حکمت شعار آدمی اس پر مسکرا سکتا ہے۔ حصولِ لذت چاہتے ہو تو اس کی طلب میں دل نہ لگاؤ۔ جذبات کو ہیجان سے بچاؤ۔ لذت والم کے عام افکار اور اوہام کے متعلق زاویۂ نگاہ کو بدل دو۔ اصل سرور سکون اور بے ہیجانی میں ہے۔

اس بیان سے اندازہ ہو سکتا ہے کہ اپیقورس کی لذتیت حواس کے خوش گوار احساس سے گزر کر کس قدر زُہد اور تقویٰ کے قریب آ گئی ہے۔ جو نسخہ صوفیا عرفان اور عشقِ الٰہی کے پیدا کرنے کے لیے پیش کرتے ہیں اس سے کس قدر ملتا جلتا نسخہ لذت پرستی کا امام بھی پیش کرتا ہے، جو نہ روح کا قائل ہے نہ خدا کا، نہ آخرت اور ثواب وعذاب کا۔ اس سے اندازہ ہو سکتا ہے کہ کفر و دین کے ڈانڈے بعض مسائل میں کس قدر مل جاتے ہیں۔ خدا پرست انسان کہتا ہے کہ دنیا کے لذت والم فریبِ حواس ہیں اور اس کی آرزوئیں دامِ تلبیس ہیں، آرزوؤں کو کم کرو اور جذبات کو دبا دو تو خدا ملے گا۔ سکونِ طلب حکیم دہری کہتا ہے کہ سکونِ قلب چاہتے ہو تو وہ شہوات کی پیروی میں نہیں ملے گا۔ طبیعت کو لذت والم دونوں سے بلند تر کر لو تو اصل عرفان حاصل ہو گا جو اس کے نزدیک اطمینانِ قلب کا نام ہے اس سے آگے اس کا کوئی نصب العین نہیں۔ ایسے سکون طلب ملحد اور زاہد عابد کی ظاہری زندگی میں خارج سے دیکھنے والے کو کچھ زیادہ فرق نظر نہیں آئے گا۔ لیکن حکیم سکون طلب کے نظریۂ حیات اور اندازِ عمل میں کوئی پیکار نفس نہیں، کوئی جد و جہد نہیں۔ کسی نصب العین کے لیے جہاد نہیں، کوئی شجاعت نہیں، کوئی ایثار نہیں۔ یہ سبک سارِ ساحل زندگی کے تلاطم میں سے موتی نکالنے کا قائل نہیں، جہاں "حلقۂ صد کامِ نہنگ" بھی موجود ہے۔ دین دار کے ہاں توکل ہے اور اس قسم کے بے دین کے ہاں

قناعت۔ دونوں تسلیم ورضا کی تعلیم دیتے ہیں لیکن اغراض و مقاصد کس قدر مختلف ہیں۔ ظاہر میں اس قسم کا رندِ بے دین بھی ایک قسم کا صوفی معلوم ہوتا ہے:

رندے دیدم نشستہ بر روئے زمیں — نہ کفر نہ اسلام نہ دنیا و نہ دیں
نہ حق نہ حقیقت نہ شریعت نہ یقیں — در ہر دو جہاں کرا بود زہرۂ ایں

اس قسم کا سکون طلب ملحد اخلاقی جد و جہد کی طرح علمی جد و جہد کو بھی لاحاصل سمجھتا ہے۔ اس کا معیار علم کے متعلق بھی یہی ہے کہ علم وہی قابلِ حصول ہے جس سے حقیقی نفع حاصل ہوتا ہو اور یہ حقیقی نفع زندگی کے توہمات اور تکلفات سے چھٹکارے کا نام ہے۔ منفعت بخش علم فقط خیر و شر کا علم ہے لیکن اس غرض کے لیے ہر قسم کا علم مفید نہیں ہو سکتا۔ ابیقورس پوچھتے ہیں کہ منطق اور ریاضیات کی موشگافیوں سے انسان کو کیا فائدہ حاصل ہو سکتا ہے۔ دور ازکار علم کے لیے اپنے آپ کو شمع کی طرح گھلا دینا کون سی عقل مندی کی بات ہے۔ انسان ہوا، پانی مٹی اور ستاروں کا علم حاصل کرتا پھرتا ہے۔ دائرے اور مستطیل و مربع کے صفات و اغراض پر دیدہ ریزی کرتا ہے۔ وداں حالے کہ خود اپنے جسم و نفس کی ضروری معلومات سے بھی بیگانہ ہوتا ہے۔ علم کو علم کی خاطر حاصل کرنا احمقوں کا کام ہے اور ایک قسم کا جنون اور بیماری ہے۔ جس طرح بخیل روپے کو روپے کی خاطر حاصل کرتا اور جمع کر کے خوش ہوتا رہتا ہے اور روپے کا مصرف بالکل بھول جاتا ہے۔ حصولِ علم اور رفعِ جہالت کے لیے جہاد کرنا جو افلاطون اور ارسطو کی تعلیم اور عمل میں پایا جاتا ہے ابیقور کے نزدیک سعی لاطائل ہے۔ اکثر علوم و فنون جھوٹی آرائش اور تکلفات سے وابستہ ہیں۔ ابیقور خود بھی کوئی ایسا عالم نہیں تھا اور دوسروں کو بھی کبھی علمی جد و جہد کی تلقین نہیں کرتا تھا۔ اگر کوئی شخص تھوڑا بہت پڑھ لکھ سکے تو اس کے لیے بہت کافی ہے۔ صرف و نحو کی موشگافیاں کر کے اور تاریخ کے طومارِ دروغ میں سے سچ کو معلوم کرنے کی کوشش میں اس کو کیا مل جائے گا۔ اگر کسی نے ہومر کی ایک سطر بھی نہ پڑھی ہو تو بتایئے کہ اس نے کیا کھویا ہے۔ فلاں لڑائی کس سن میں ہوئی اس میں کون ہارا کون جیتا اس کی کرید کرنے سے مجھے کیا مل جائے گا۔ ستاروں کی گردش اور ان کے مقامات کو معلوم کر کے میری زندگی پر کیا روشنی پڑتی ہے اور مجھے اپنے خیر و شر کی نسبت اس سے کیا علم حاصل ہوتا ہے۔ علوم و فنون کی نسبت اس کی یہ رائے کچھ اسی قسم کی ہے جو اکثر اہلِ دین میں بھی پائی جاتی ہے جو عبادت اور خدا کے احکام کی پیروی کے علاوہ باقی تمام علوم کو شیطان کا پھندا اور معرفت کا دھندا سمجھتے ہیں۔

ابیقور کے ہاں دینیات اور مابعد طبیعیات کا نام و نشان نہیں۔ لیکن طبیعیات کو وہ ضروراہم سمجھتا ہے وہ بھی اس لیے نہیں کہ جدید سائنس والوں کی طرح مظاہر اور حوادث کے قوانین معلوم کرنے سے اس

کو کوئی خاص دلچسپی ہے بلکہ اس لیے کہ طبیعیات کا علم انسان کو مابعد الطبیعیات کے ماورائی مسائل اور دینیات کے بے اساس توہمات سے نجات دلا سکتا ہے۔ دقیت اکثر مادیت کے ساتھ ہی وابستہ رہی ہے۔ ابیقورکا مذہب بھی مادیت ہے۔ اس کی طبیعیات دیمقراطیس ہے کہ کائنات میں حقیقی وجود فقط اجزائے لا یتجزا یعنی نا قابل تقسیم ذرات اور خلا کا ہے۔ لیکن دیمقراطیس کی طرح وہ مادہ اور حرکت کے معین اور اٹل قوانین کا قائل نہیں۔ مادیت کا وہ اس لیے شیدائی ہے کہ اس کی بدولت انسان کو مذہب کے پنجے سے رہائی مل سکتی ہے۔ اس کے نزدیک خدا اور بقائے روح اور جزا و سزا کے عقیدے سب ہستی کی ماہیت سے ناواقف ہونے کا نتیجہ ہیں۔ اگر مادے کے قوانین کو بھی اٹل سمجھ لیا جائے تو اس اندھی تقدیر سے بھی انسان اپاہج اور بے بس ہو جائے گا۔ چیزیں ذرات کی کشاکش سے بنتی اور بگڑتی رہتی ہیں لیکن اس کون و فساد میں محض اتفاق کا عنصر بھی موجود ہے۔ مذہب نے انسانوں کو عذاب جہنم سے اس طرح ڈرایا کہ زندگی کی نعمتوں سے لطف اٹھانا ان کے لیے ناممکن ہو گیا۔ جب انسان کو یہ معلوم ہو جائے کہ کہیں آخرت ہے نہ جنت و دوزخ نہ حساب کتاب تو وہ اطمینان کا سانس لے۔ اس وحشت اور دہشت کا علاج طبیعیات کے علم سے ہو سکتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ دنیا میں اکثر بالمنی اور ظاہری خرابیاں مذہب کی وجہ سے پیدا ہوتی ہیں۔ انسان کبھی پوری طرح آزاد نہیں ہو سکتا جب تک کہ وہ مذہب سے آزاد نہ ہو جائے اور یہ نہ سمجھ لے کہ اس کی سعادت تمام تر اس کے اپنے فکر و عمل میں ہے۔ ایک خدا کو نہ ماننے کے دلائل اس نے وہی دیئے ہیں جو اکثر منکر خدا آج بھی پیش کرتے رہتے ہیں۔ اگر کوئی ناظم اور عادل اور خیر اندیش ہستی دنیا کو بنانے اور چلانے والی ہوتی تو دنیا ویسی نہ ہوتی جیسی کہ نظر آتی ہے۔ جو کچھ نظم یا جمال اس میں دکھائی دیتا ہے وہ لا متناہی ذرات کے اتفاقی اجتماعات کا نتیجہ ہے۔ لامتناہی اجتماعات میں سے چند اجتماعات ہمارے لیے مفید اور دلکش بھی بن گئے ہیں۔ لیکن ان کے قیام کا کون ضامن ہے۔ جس طرح اندھا دھند بن گئے ہیں اسی طرح اندھا دھند بگڑ بھی جائیں گے۔ برق و باد میں جاہلوں کو خدائے عادل کی مشیت نظر آتی ہے لیکن یہ کیسا عادل و رحیم خدا ہے جس کی بجلی گرتے وقت معصوم اور گنہ گار میں کوئی امتیاز نہیں کرتی۔ بھونچال آتا ہے تو ظالموں کے گھروں کے ساتھ مظلوموں کے گھر بھی گر جاتے ہیں۔ بے پناہ سیلاب بچے اور بوڑھے، شریف اور شریر، ولی اور شیطان سب کو ایک ہی طرح ڈبوتا ہے۔ اس وقت کوئی خدا کسی بے گناہ کو بچاتا ہوا اور اس کی فریاد رسی کرتا ہوا دکھائی نہیں دیتا۔ عبادت گاہیں بھی اسی طرح اس کی زد میں آتی ہیں جس طرح قحبہ خانے اور شراب خانے۔ جب یہاں پر عذاب و ثواب کا کوئی معین قانون نہیں ہے تو بھلا آگے چل کر وہ کہاں سے ابھر پڑے گا۔ جب یہاں خدا کا ہاتھ کہیں نظر نہیں آتا تو اگلی دنیا میں جزا و سزا کے لیے خدا کہاں سے آ جائے گا۔ اصل میں جہل اور توہم ہی جہنم ہیں۔

اور جو علم اس جنم سے نجات دلوائے وہ ضروری اور مفید علم ہے۔ خدا اور روح کسی کا کوئی مستقل وجود نہیں اور نہ روح کو بقا حاصل ہے۔ بقا صرف ذرات کو حاصل ہے۔ تغیر فطرت کا قانون ہے۔ زمین، آسمان، شجر، حجر، جاندار، انسان سب فنا پذیر ہیں۔ کئی کائناتیں تباہ ہوکر موجودہ کائنات بنی ہے جب یہ فنا ہو گئی تو ان ننھے ذرات کوئی دوسری قسم کی کائنات بنالیں گے۔

ابیقور کہتا ہے کہ جملا روح کو جسم سے کوئی الگ چیز سمجھتے ہیں جس کے خواص مادی اور جسمانی قوانین سے بالاتر تھا۔ یہ بھی ایک حماقت کا نظریہ ہے۔ روح اگر جسم سے الگ کہیں اور موجود تھی تو اُس کو اپنی پہلی زندگی کی بابت کچھ تو یاد رہنا چاہئیے تھا۔ ہر ایک کا تجربہ اس کا شاہد ہے کہ روح کا تمام تر مدار جسم کی کیفیات پر ہے۔ غذا اور دوا، تندرستی اور صحت، عمر کے تغیرات یہاں تک کہ موسم کی تبدیلیوں سے بھی روح کی کیفیت بدلتی رہتی ہے۔ ایسی چیز کو کوئی الگ اور مستقل حقیقت کیسے سمجھ لے۔ شراب کا ایک پیالہ پی لینے سے تمام نظریۂ حیات و کائنات ہی بدل جاتا ہے۔ ذرا سی بیماری یا جسمانی حادثے سے روح کی مٹی پلید ہو جاتی ہے۔ یہ سمجھنا کس قدر حماقت ہے کہ جب جسم کا سہارا بالکل مٹ جائے تو بھی اس میں کچھ باقی رہ سکتا ہے۔ جان کے نکل جانے کے بعد جسم کے وزن میں کوئی فرق نہیں پڑتا جس سے گمان ہو کہ کوئی حقیقی چیز اس میں سے نکل گئی ہے۔ جان بس ایک ترکیب کی پیداوار ہے جس طرح ساز کے اندر تاروں کے خاص نظام سے نغمہ پیدا ہوتا ہے جب ساز ٹوٹ جائے گا تو نغمہ کہاں رہے گا۔ تمام علم حواس سے حاصل ہوتا ہے۔ کیا انسان کے پاس کوئی ایسی معلومات بھی ہیں جو حواس سے حاصل نہ ہوئی ہوں۔ جب حواس نہیں ہوں گے تو روح کو علم کہاں سے حاصل ہو گا۔ موت کا خوف بھی جہالت کا نتیجہ ہے جب ہم ہیں تو موت نہیں ہے اور جب موت آئے گی تو ہم نہ ہوں گے۔ جاہل موت سے اس لیے ڈرتا ہے کہ وہ خیال کرتا ہے کہ گویا قبر میں بھی اُس کا شعور باقی رہے گا اور وہ اپنی اس حالت کا اندازہ کرکے بہت گھبراتا اور خوف کھاتا ہے۔

لیکن عجیب بات یہ ہے کہ تمام دینیات کو رد کرنے کے بعد بھی ابیقور دیوتاؤں کا قائل ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ دیوتاؤں کی ہستی کا یقین اس زمانے میں تمام دلوں میں ایسا راسخ ہو چکا تھا کہ خدائے واحد کے منکر ہونے پر بھی دیوتاؤں کا منکر ہونا محال معلوم ہوتا تھا۔ وہ دیوتاؤں کا قائل ہے لیکن اس کے نزدیک دیوتا بھی لطیف مادے ہی کے بنے ہوئے ہیں۔ وہ ہم سے اعلیٰ ہستیاں ہیں لیکن ان کو ہماری زندگیوں سے کوئی سروکار نہیں۔ افلاک کی لامحدود وسعتوں میں وہ مطمئن اور بے ہیجان زندگی بسر کرتے ہیں جہاں ابر و باد کے طوفان اور جذبات کے ہیجان کا نام و نشان نہیں۔ ان کی ہستی سراپا نور و سرور ہے۔ فطرت نے ان کے لیے سب کچھ مہیا کر رکھا ہے۔ انسانوں کے اعمال سے انہیں کیا واسطہ۔ وہ ہماری دنیا کے خیر و شر اور ہمارے ارادوں کی کش مکش سے

مادری ہیں۔ نہ ہماری دعاؤں اور خوشامد کا ان پر کچھ اثر ہوتا ہے اور نہ ہماری حرکتیں اُن کے غصے کو مشتعل کرتی ہیں۔

اصل بات یہ ہے کہ ابیقور کے ہاں دکرٹی ابعد الطبیعیات یا الٰہیات ہے نہ دینیات نہ نظریۂ علم۔ اصل غرض سرور و سکونِ نفس ہے اس کو سہارا دینے کے لیے جو عقائد بھی اختیار کرنے پڑیں وہ ان کو قبول کر لیتا ہے۔ وہ دیمقراطیس کی ذراتی مادیت کا قائل اس لیے ہے کہ اس کے اختیار کرنے سے مذہب سے نجات مل سکتی ہے۔ لیکن ذرات کی حرکات میں جو میکانکی جبر ہے وہ اس کو تسلیم کرنا اپنے مقاصد کے خلاف سمجھتا ہے۔ اس لیے اس کو قبول نہیں کرتا۔ جبر مادی ہو یا الٰہی اس کے نزدیک آزادیِ نفس کا منافی ہے اور کوئی شخص اپنے آپ کو مجبور پا کر مطمئن اور مسرور نہیں ہو سکتا۔ وہ کہتا ہے کہ "جبرِ طبیعی کا عقیدہ رکھنا، دیوتاؤں کے متعلق توہمات اور خرافات کو تسلیم کرنے سے بھی بدتر ہے۔ خدا کا قائل انسان اس کے غضب سے، عبادت اور خوشامد کے ذریعے سے اپنے آپ کو بچا لینے کی توقع تو رکھتا ہے لیکن طبیعی فلاسفہ کی اندھی مادی تقدیر پر کوئی دعا عمل نہیں کر سکتی۔ دیمقراطیس کے میکانکی جبر سے بچنے کے لیے وہ ایک عجیب و غریب نظریہ قائم کرتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ تمام ذرات متوازی خطوط میں نیچے کی طرف گرتے ہیں اگر کوئی مزاحمت نہ ہو تو ان کا ایک دوسرے سے تصادم نہ ہوگا۔ لیکن بعض ذرات ناقابلِ فہم اتفاق یا کسی بے سبب اختیار کی وجہ سے خطِ مستقیم سے ادھر اُدھر ہو گئے جس کی وجہ سے وہ آپس میں ٹکرا گئے اور کائنات کے اندر مختلف قسم کی حرکتوں کا آغاز ہوا۔ انہی حرکتوں کا نام کون و فساد ہے۔ آزادیِ ارادہ یا اختیارِ بے سبب کا نظریہ ابیقور کے بعد بعض بڑے بڑے اکابرِ فلسفہ نے بھی اپنی اخلاقیات کا اصل اصول قرار دیا۔ مذاہب بھی عام طور پر اس قوتِ اختیار اور احتمالِ بغاوت پر زور دیتے ہیں اور حال میں طبیعیات نے جو جدید نظریات اختیار کئے ہیں ان میں سب سے اہم یہی خیال ہے کہ ذرات کی حرکت میں کوئی قاعدہ قانون معلوم نہیں ہوتا اور مادی اجسام کی حرکت میں جو جبر دکھائی دیتا ہے وہ قانونِ اوسط اور قانونِ احتمال کی وجہ سے ہے۔ لاتعداد ذرات کی اختیاری اور بے اصول حرکتیں ایک دوسرے کو منسوخ کرتی ہوئی ایک اوسط حرکت پر آجاتی ہیں۔ اور افراد کی تعداد اگر بہت کثیر ہو تو ان کے نتیجۂ اعمال میں یکسانی کا احتمال بہت بڑھ جاتا ہے۔ ابیقور کہتا ہے کہ اگر میں خدائے جابر کا منکر ہوں تو مادۂ جابر کو کیسے قبول کر لوں جو اس قسم کے خدا سے بھی بدتر ہے۔

تاریخ سے اس کی شہادت ملتی ہے کہ ابیقور کا نظریہ اس وقت سے لے کر اب تک خاص قسم کی طبائع کو بہت پسندیدہ معلوم ہوتا ہے۔ انسانی طبائع میں ایک نظری جمود بھی ہے۔ انسان اکثر راحت طلب اور کوش پرست ہوتے ہیں۔ تن آسانی کو ایک انعام اور جد و جہد کو ایک سزا سمجھتے ہیں۔ اس خیال کو ایک فارسی شاعر نے اس کی انتہائی صورت میں خوب ادا کیا ہے:

بقدر ہر سکوں راحت بود بنگر تفاوت ہا ● دویدن رفتن استادن نشستن خفتن و مردن

یعنی جتنی جدوجہد کم ہو اتنی راحت زیادہ ہوتی ہے۔ دوڑنے میں آرام بہت کم ہے، چلنے میں اس سے زیادہ، کھڑے رہنے میں اس سے زیادہ، بیٹھنے میں اس سے زیادہ، سونے میں اس سے زیادہ اور کمال راحت مرجانا ہے جس میں تمام ہیجان ختم ہو جاتا ہے۔ حافظ شیرازی اور عمر خیام کی قبولیت بہت کچھ اسی ابیقوریت کی بنا پر ہے۔ ایک خاص قسم کے تصوف کے بعض عناصر چونکہ اس سے ملتے جلتے ہیں اس لیے ان شعرا کا مجاز بعض اوقات حقیقت کا ہم رنگ معلوم ہوتا ہے۔ ان میں بھی زیادہ تر یہی تعلیم ملتی ہے کہ علم و عمل کی جدوجہد سے کچھ حاصل نہیں ہوتا، کنہ حیات حکمت سے دریافت نہیں ہو سکتی، جنت کی لذتیں دور کے ڈھول ہیں، اس لیے جو سکون اور سرور یہاں مل جائے اس کو غنیمت سمجھو:

برخیز کہ پر کنیم پیمانہ ز مے ● زاں پیش کہ پر کنند پیمانۂ ما

بیا کہ رونق ایں کارخانہ کم نشود ● ز زہد ہمچو توئی یا ز فسق ہمچو منے

فراغتے و کتابے و گوشۂ چمنے ● دو یار زیرک و از بادۂ کہن دو منے

می دو سالہ و معشوق چار دہ سالہ ● ہمیں بس است مرا صحبت صغیر و کبیر

ہنگام تنگ دستی در عیش کوش و مستی ● کیں کیمیائے ہستی قاروں کند گدا را

حدیث از مطرب و مے گو و راز دہر کمتر جو ● کہ کس نکشود و نکشاید بحکمت ایں معما را

حافظ اور خیام پر جو بعض لوگوں نے ہوس پرستی اور لذت طلبی کا الزام لگایا وہ ویسا ہی غلط اور بے بنیاد ہے جیسا کہ ابیقورکی نسبت۔ یہ لوگ اتنے خام خیال نہ تھے کہ اس بودی بات کی تعلیم دیتے کہ نیکی بدی سب برابر ہے لہٰذا جو جی چاہے کرو اور جس قسم کی لذت جہاں سے چھین سکو چھین لو۔ یہ لوگ نیک تھے اور نیکی کی تعلیم بھی دیتے تھے۔ لیکن ان کی نیکی مجاہدانہ نیکی نہیں ہے۔ اس کے اندر کسی بلند نصب العین کے لیے ایثار اور جدوجہد نہیں ہے۔ اُن کے ہاں یہی ہے کہ انسان راضی برضا رہے اور سکون و سرور کو کبھی ہاتھ سے نہ کھوئے۔ ان کے نزدیک حکمت اور نیکی کی زندگی ہی مسرت اور سعادت کی زندگی ہے۔ نیکی اور سعادت ایک ہی طرز زندگی کے دو پہلو ہیں۔ جو نیک نہیں وہ خوش بھی نہیں رہ سکتا۔ حکمت اور عدل کے ساتھ زندگی بسر کرنا دوسروں سے دوستی اور محبت

مسرت کا ضامن ہے۔ لیکن ابیقورس کے ہاں سکون و سرور کے علاوہ نیکی کا کوئی اور معیار نہیں۔ ہر وہ عمل حکمت عملی میں داخل ہے جس کے ذریعے سے انسان خوش رہ سکے اور ضرر رساں نتائج سے بچ سکے۔ باقی کوئی عمل فی نفسہ خیر یا فی نفسہ شر نہیں اور لذت کے سوا خیر و شر کا کوئی مستقل معیار نہیں۔ ابیقور کہتا ہے کہ خیر و شر میں بہت سی چیزیں مشتبہ و مبہم ہیں لیکن عام طور پر جس کو بدی کہا جاتا ہے اس سے پرہیز ہی بہتر ہے کیونکہ بدی کے اگر کوئی ظاہری ضرر رساں نتائج مترتب نہ بھی ہوں تو بھی وہ سکون سوز اور اطمینان کش ہوتی ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ یہ آرام طلبوں اور تن آسانوں کی اخلاقیات ہے۔ خوش مزاجی اور دوستی، حسن و جمال کا ذوق، قناعت، سکون اور سرور سب اچھی چیزیں ہیں لیکن یہ اخلاقی زندگی کا پورا سرمایہ نہیں۔ اس کے اندر ایثار اور شجاعت اور مقاصدِ عالیہ کے لیے جد و جہد بھی لازمی اجزا ہیں۔ جد و جہد علم و فن کے لیے بھی ضروری ہے اور تنظیم حیات کے لیے بھی زندگی کے اندر ہر جگہ اعلیٰ انسانی اقدار کو خونِ جگر سے خریدنا پڑتا ہے۔ جو شخص محض سکون اور لذت ہی کا طالب ہے وہ انسانیت کے اعلیٰ جوہر سے محروم رہتا ہے۔ اگر سکون طلبی ہی سب سے بڑا شرف ہوتا تو جمادات اور نباتات اور تمام حیوانات انسان سے اشرف ہوتے۔

بشیر احمد ڈار

یہودی تصوّف

یہودیوں کے ہاں ظاہری رسوم کی پابندی اتنی اہم سمجھی جاتی تھی کہ عام طور پر یہ خیال پیدا ہو گیا ہے کہ تصوف کا جو اپنی اصلی روح کے لحاظ سے ظاہریت کا دشمن ہے یہودیوں کے ہاں پایا جانا ممکن نہیں۔ چنانچہ ورثۂ اسرائیل ([illegible]) کے مضمون "یونانی یہودیت" کے مصنف کا خیال ہے کہ عہد عتیق میں صوفیانہ خیالات بالکل ناپید ہیں اور جہاں کہیں فیلو (Philo) نے اپنے صوفیانہ تجربات اور واردات کا ذکر کیا ہے تو وہ یونانی حکمت اور خاص کر افلاطون کے نظریات کا چربہ اور ان کی نقل ہے۔ چنانچہ وہ کہتا ہے: "جب فیلو صوفیانہ تجربات کا ذکر کرتا ہے تو اس کی زبان اور اس کے الفاظ صاف صاف افلاطون کے مکالمات سمپوزیم اور فیڈرس کی یاد دلاتے ہیں۔ ارسطو کے نزدیک بھی انسان کی اکملیت کا اظہار اخلاقی اعمال میں نہیں ہوتا بلکہ اس وقت ہوتا ہے جب وہ ذاتِ مطلق کا مشاہدہ کر رہا ہوتا ہے اور اس حالت میں اس کا عمل خدائی عمل کے مماثل ہوتا ہے اور ـــــ فیلو اس معاملہ میں یہودی نہیں، یونانی ہے"[1] لیکن یہ محض مبالغہ آمیزی ہے۔ تصوف اور مذہب کسی خاص قوم یا نسل یا ماحول کی پیداوار نہیں۔ اور اس معاملہ میں یونانیوں کا کوئی حقِ اولیت ثابت نہیں ہو سکتا۔ یہ محض مغربی تعصب کا ایک ہلکا سا نمونہ ہے۔ مذہب جہاں شریعت کی پابندی کا تقاضا کرتا ہے وہیں وہ روح کی اندرونی آواز اور جذبات کی شدت کے اظہار سے بھی مانع نہیں۔ بلکہ تاریخی طور پر تو معلوم ہوتا ہے کہ جہاں مذہب میں ظاہر پرستی زیادہ ہوتی گئی وہاں انسان اپنی فطرت کے صحیح اظہار کے لیے صوفیانہ کیفیات کی دلچسپیوں کی طرف زیادہ سے زیادہ راغب ہوتا گیا۔

خود عہد عتیق کے مختلف نوشتوں کا مطالعہ کیا جائے تو اس حقیقت کی وضاحت ہو جاتی ہے کہ کوئی مذہب انسان کے داخلی تجربات اور صوفیانہ وارداتوں سے خالی نہیں بلکہ یوں کہنا زیادہ مناسب معلوم ہوتا ہے کہ مذہب کی حقیقی روح اور اس کا مغز انہی تجربات اور وارداتوں پر منحصر ہے۔ ورثۂ اسرائیل کے مذکورہ بالا مضمون نگار[2] کا کہنا ہے کہ ان نوشتوں

---

[1] ورثۂ اسرائیل۔ آکسفورڈ پریس ۱۹۲۷ء۔ صفحہ ۴۷

[2] ڈاکٹر ایڈون۔ آر۔ بیون۔

کی رُو سے مذہبی زندگی کا بہترین نمونہ یہ ہے کہ انسان روزمرہ کی عملی زندگی میں اپنے افعال و اعمال کو خدا کی رضا کے مطابق ڈھالے اور اس کا بلند ترین مقصد رضائے الٰہی کا حصول ہو۔ لیکن اس کے باوجود بھی یہ بات سمجھ میں نہیں آتی کہ صوفیانہ طریقۂ زندگی جس میں واردات و تجربات شامل ہیں کس طرح اس طریقۂ زندگی سے متنافر ہیں۔ کیا ایک صوفی اپنے انفرادی اعمال کو خدا کی رضا کے ساتھ وابستہ نہیں کر سکتا یا کرتا؟ آخر ان دو طریقوں میں اختلاف یا تضاد کہاں پیدا ہوتا ہے؟

یہ تمام مختلف نوشتے جو عہد عتیق میں شامل ہیں دراصل مختلف انبیائے اسرائیل کے داخلی تجربات کا اظہار ہیں۔ ان میں سے نمایاں یسعیاہ اور حزقی ایل نبیوں کے مشاہدات ہیں جن کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے خدا کی ذات کا کائنات کے ہر ذرے میں مشاہدہ کیا۔ اسی مشاہدۂ ربانی کی روشنی میں حزقی ایل نبی نے خدا کی رضا سمجھنے کی کوشش کی اور اس کے بعد رضائے الٰہی کے قانون کو بنی اسرائیل کے سامنے پیش کیا۔ زبور کے مختلف ابواب میں خدائے مطلق کو اس طرح پیش کیا گیا ہے کہ گویا یہ ساری کائنات اسی کے بلاواسطہ عمل سے قائم و دائم ہے۔ وہ ہر جگہ موجود ہے اور ہر چیز کے ساتھ ہے۔ باب ۱۳۹ کی چند آیات ذیل میں درج کی جاتی ہیں:

"اے خداوند! تو میرا اٹھنا بیٹھنا جانتا ہے، تو میرے خیال کو دور سے سمجھ لیتا ہے۔ . . . تو نے مجھے آگے پیچھے سے گھیر رکھا ہے اور تیرا ہاتھ مجھ پر ہے۔ یہ عرفان میرے لیے نہایت عجیب ہے۔ میں تیری روح سے بچ کر کہاں جاؤں یا تیری حضوری سے کدھر بھاگوں؟ اگر آسمان پر چڑھ جاؤں تو تو وہاں ہے۔ اگر میں پاتال میں بستر بچھاؤں تو دیکھ! تو وہاں بھی ہے۔ اگر میں صبح کے پر لگا کر سمندر کی انتہا میں جا بسوں تو وہاں بھی تیرا ہاتھ میری رہنمائی کرے گا۔ اور تیرا دہنا ہاتھ مجھے سنبھالے گا۔ اگر میں کہوں کہ یقیناً تاریکی مجھے چھپا لے گی اور میرے چاروں طرف کا اجالا رات بن جائے گا تو اندھیرا بھی تجھ سے چھپا نہیں سکتا بلکہ رات بھی دن کی مانند روشن ہے۔ اندھیرا اور اجالا دونوں یکساں ہیں کیونکہ میرے دل کو تو نے ہی بنایا"[1]

اسی نوشتے میں دوسری جگہ خدا کی معیت اور قرب کے متعلق بھی اظہار موجود ہے۔

"آسمان پر تیرے سوا کون ہے؟ اور زمین پر تیرے سوا میں کسی کا مشتاق نہیں۔ گو میرا جسم اور میرا دل زائل ہو جائیں تو بھی خدا ہمیشہ میرے دل کی قوت اور میرا بخرہ ہے۔" (۷۳ : ۲۵-۲۶)

"میرے لیے یہی بھلا ہے کہ خدا کی نزدیکی حاصل کروں۔" (۷۳ : ۲۸)

اے خدا! تو میرا خدا ہے۔ میں دل سے تیرا طالب ہوں گا۔ خشک اور پیاسی زمین میں جہاں پانی نہیں میری جان

---

[1] زبور باب ۱۳۹: ۱-۱۲

تیری پیاسی اور میرا جسم تیرا مشتاق ہے . . . . . تیری شفقت زندگی سے بہتر ہے . . . . . اور میں تیرے پروں کے سایہ میں خوشی مناؤں گا۔ میری جان کو تیری ہی دُھن ہے تیرا دہنا ہاتھ مجھے سنبھالتا ہے۔" (۶۳ : ۱-۹)

اسی طرح کے جذبات محبت بے شمار جگہ مختلف نوشتوں میں بکھرے پڑے ہیں جن کی بنیاد پر یہودیوں کے ہاں تصوف کی عمارت استوار ہوئی۔ اس کی ایک شکل تو وہ ہے جس کا اظہار قبالہ کی شکل میں ہوا۔ لیکن چونکہ یہ چیز بہت بعد کی پیداوار ہے اور اس کی تشکیل میں اسلامی فکر کا کافی حصّہ ہے، اس لیے یہ ہمارے موضوع سے خارج ہے۔ اس کی دوسری شکل وہ ہے جس کا اظہار اسکندریہ میں ہوا اور جس کا بہترین نمائندہ حکیم فیلو (Philo) ہے۔ اس کی زندگی کے متعلق کچھ زیادہ تفصیلات معلوم نہیں۔ اندازہ ہے کہ وہ ۲۰ قبل مسیح کے قریب پیدا ہوا۔ اس نے اپنی زندگی کا بیشتر حصہ اسکندریہ میں گذارا جو اُن دنوں تہذیب و تمدن کا گہوارہ تھا اور جہاں مشرق و مغرب کی حکمتوں کا امتزاج ظہور پذیر ہو رہا تھا۔ فیلو کے سامنے اپنے زمانے کا علمی ماحول تھا جس میں فلسفہ و حکمت ایک طرف اور مذہب دوسری طرف تھا۔ فلسفہ و حکمت کے بیان نے اپنے ہوتے ہیں اور مذہب کے حقائق کسی دوسرے لباس کے متقاضی ہوتے ہیں۔ ایک ایسا شخص جو مذہب کو فلسفہ و حکمت کی روشنی میں مطالعہ کرنا چاہے یا فلسفہ و حکمت کے غوامض کو مذہبی ہدایت کے لباس میں پیش کرنا چاہے تو اس کے لیے دونوں کا غائر مطالعہ ناگزیر ہو جاتا ہے۔ تاریخ فلسفہ و دین میں اس حیثیت سے فیلو کا مقام بہت بلند ہے کہ اس نے ان دونوں سرچشموں سے پورا پورا استفادہ کیا۔ اور اپنی مدفکر تک عقل و نقل، فلسفیانہ مسائل اور مذہبی عقائد میں ایک تطبیق پیدا کرنے کی کوشش کی۔ اس قسم کی کوشش فیلو سے پہلے رواقیوں نے بھی کی تھی۔ اس مکتب فکر کے اکثر فلاسفہ غیر یونانی سامی نسل سے تعلق رکھتے تھے اور اس لیے ان کے فلسفے میں بہت سے تصورات ایسے موجود تھے جو زرتشت اور یہودی مذاہب سے لیے گئے تھے۔[۱] چنانچہ جب فیلو نے اس مقصد کے لیے قلم اٹھایا تو اسے رواقی فلسفے سے بہت مدد ملی

رواقیوں سے پہلے یونانی فلاسفہ کے سامنے عام طور پر نسلی اور جغرافیائی تفریق بہت نمایاں تھی اور بلند و بالا تجریدی مباحث کے باوجود ان کے سامنے خالص انسانی اور عمومی نقطۂ نگاہ کبھی نہ آیا۔ ارسطو کے نزدیک ہر غیر یونانی وحشی اور کم علم تھا لیکن جب بیرونی ممالک سے رابطہ بڑھا اور زرتشتی اور اسرائیلی مذاہب سے روشناس ہونے اور ان کے افکار و حیات سے واقفیت پیدا ہونے کے مواقع میسر آئے تو ان کی یہ تنگ نظری وسعت انسانیت کے تصورات میں آکر ختم ہو گئی۔ اخلاقی اور مذہبی افکار اب خالص یونانی نسلی روایات کے دائرۂ اثر سے بالکل آزاد ہو گئے۔

رواقیوں نے اخلاق اور مذہب کے اصولوں کی پیروی کو خارجی عوامل اور معاشرتی دباؤ سے آزاد کر دیا۔ اب اگر کوئی انسان

---

[۱] ملاحظہ ہو راقم الحروف کی کتاب "حکمائے قدیم کا فلسفۂ اخلاق" کا باب: رواقی فلسفۂ اخلاق۔

ان اصولوں کی پیروی کرنا چاہے تو اسے صرف اپنے نفس کی اندرونی گہرائی میں جانے کے سوا اور کسی چیز کی ضرورت نہیں ہر انسان کا قلب اور نفس ان کا بہترین راہنما ہے۔ اگر اسے اپنے اعمال و افعال کے لیے کسی جواز یا پابندی کی حاجت ہے تو یہ چیز اسے خارج سے تلاش کرنے کی ضرورت نہیں بلکہ اس کے اپنے ضمیر کی آواز، اس کے نفس کا اطمینان اور اس کے قلب کی تصدیق کافی ہے۔ اس کی ذات ایک عمومی قانون اخلاق کا مجسمہ ہے بالکل اسی طرح جس طرح دوسرے افراد اور اس طرح ایک خالص انسانی یک جہتی اور وحدت کا تصور پیدا ہوا۔ ہر قسم کے اختلافات کے باوجود جو ان کے نزدیک محض خارجی، بے معنی اور عارضی ہیں، ہر انسان بنیادی طور پر دوسرے انسانوں سے ہم آہنگ ہے اور یہی صحیح انسانیت کا نچوڑ ہے۔ اس کا بہترین مظاہرہ تاریخی طور پر یوں ہوتا ہے کہ ایک طرف اپکٹیٹس (Epictetus) ایک غلام اور مارکس اُریلیس (Marcus Aurelius) ایک عظیم الشان رومی حکمران دونوں رواقی ہونے کی حیثیت سے بالکل برابر ہیں۔ انسانی مساوات کا یہ شاندار اصول جو رواقیوں نے زرتشتی اور اسرائیلی مذاہب سے حاصل کیا، رواقیوں کے ذریعہ پہلی دفعہ یونانی فکر میں داخل ہوا اور اس سے مشرق اور مغرب، وحشی اور مہذب کی قدیم تفریق ختم ہونی شروع ہوئی۔ ان کے نزدیک خدا عقل کا ایک کلمۂ تخلیق ہے جس کا مظاہرہ ایک طرف خارجی کائنات میں ہوتا ہے اور دوسری طرف انسان کے داخلی نفس میں جس کے باعث نہ صرف تمام انسان ایک ہی برادری کے مختلف افراد بن جاتے ہیں بلکہ کائنات اور انسانوں میں بھی ایک مربوط رشتہ موجود ہے جو دونوں میں ہم آہنگی قائم کرتا ہے۔ اس طرح انسان اور خدا کے درمیان ایک بلا واسطہ اور براہِ راست روحانی تعلق قائم ہوتا ہے جو قدیم یونانی مذہبی روایات میں نظر نہیں آتا۔ یہی تصورات ایک بلند ترین اور عالمگیر مذہب کے قیام کی بنیاد بن سکتے تھے لیکن اس کے لیے جس بنیاد کی ضرورت تھی وہ اسرائیلی نبیوں کے علاوہ کہیں نہ مل سکی۔

مذہب کا یہی انسانی تصور تھا جو رواقیوں سے پہلے اسرائیلی انبیاء پیش کر رہے تھے۔ جلاوطنی سے پہلے یہودیوں کے ہاں مذہب کا تصور بہت تنگ نسلی اور قومی تھا، ان کے خیال میں خدا اور بنی اسرائیل کے درمیان ایک خاص قسم کا تعلق تھا اور یہودی خدا کی چہیتی قوم تھی لیکن سیاسی تباہی کے بعد جب یہودی دنیا کے مختلف حصوں میں منتشر ہو گئے تو ان کے انبیا نے مذہب کا ایک عالمگیر نظریہ پیش کرنا شروع کیا جس میں خود یہودیوں کی حیثیت محض توحیدِ خداوندی کے علمبردار کی تھی۔ گویا وہ ایک ایسے افراد کا مجموعہ تھی جن کے پاس خدا کے فرامین اور احکام موجود تھے اور جن کی زندگی کا مقصد یہ تھا کہ تمام انسانوں کو اس سے روشناس کرایا جائے۔ مذہبی روایات و رسوم جو بیت المقدس کے ہیکل سے وابستہ تھیں سیاسی تباہی کے باعث اب ممکن نہیں تھیں اس لیے روحانی جذبے کا اظہار اب داخلی اور انفرادی شکل اختیار کرتا گیا۔ چونکہ خارجی ماحول ان کی اجتماعی زندگی کے لیے یکسر ناسازگار تھا اور ان کے روحانی افکار و جذبات کا اظہار معاشرتی زندگی میں ہونا بالکل ناممکن تھا اس لیے ان کی ساری تگ و دو اب فرد کے اندرونی نفس کے ارتقا تک محدود ہو کر رہ گئی

ایک زمانہ تھا جب یہودیوں کے نزدیک بلند ترین نصب العین اس دنیا میں حکومت الٰہیہ کا قیام تھا جس کا سربراہ حضرت داؤد کی اولاد میں سے کوئی عظیم الشان مسیح ہو گا لیکن جب حالات کی ناسازگاری کے باعث یہ نصب العین محض خواب بے حقیقت بن کر رہ گیا تو انہوں نے اس تصور کو مستقبل کی روحانی زندگی کے ساتھ وابستہ کر لیا۔ ان کا خیال تھا کہ موجودہ زندگی میں بدی اور شر کا غلبہ اتنا شدید ہو چکا ہے کہ اس کی اصلاح ممکن نہیں لیکن ایک ایسا دور آنے والا ہے جب خدا کی مہربانی سے ایک نیک اور دانا آدمی کے ہاتھوں اس کی مکمل اصلاح ہو سکے گی۔ اس مستقبل بعید کے شاندار نصب العین نے بے انتہا مصائب و تکالیف کے باوجود سنبھالے رکھا لیکن اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ مذہب اور روحانی زندگی کا سارا دارومدار فرد کی داخلی زندگی تک محدود ہو کر رہ گیا۔ ایک فرد دوسرے افراد سے معاشرے کے ارکان کی حیثیت سے منسلک نہیں اس لیے کہ وہ ایک ہی خدائے مطلق کے ساتھ ایک مضبوط رشتے میں بندھا ہوا ہے۔ جس چیز کی انہیں ضرورت ہے وہ صرف انسانی نفس اور خدائے واحد کا عرفان ہے۔ جس نے اپنے نفس کا عرفان کر لیا اس نے اپنے رب کی حقیقت کو پا لیا اور اس طرح وہ ایک انفرادی دائرے کی تنگی سے نکل کر عالمگیر برادری کا رکن بن گیا۔

حکمت و فلسفہ کی یہ دو مختلف روایات آخر کار فیلو کے نظام فکر میں آ کر ہم آہنگ ہو گئیں۔ اس نے کوشش کی کہ یہودی مذہب کی روح کو یونانی فلسفہ کی زبان میں پیش کرے۔ یہ باہمی داد و ستد تصوف کی تاریخ میں بہت اہمیت کی حامل ہے کیونکہ اس میل سے بعض ایسے تصورات وجود میں آئے جن کی آواز بازگشت عیسائی اور اسلامی تصوف میں آج بھی سنی جا سکتی ہے۔ ان مختلف تصورات میں سب سے زیادہ اہم تصور کلمہ (Logos) ہے جو مختلف شکلوں اور مختلف الفاظ کا جامہ پہنے ہوئے تقریباً ہر صوفی فلسفی کے ہاں پایا جاتا ہے۔ اسلامی تصوف کی تاریخ اور اس کے ارتقا کو سمجھنے کے لیے اس تصور کی تفصیل تاریخ اور اس کے مضمرات کو سمجھنا ضروری ہے۔

ہرقلیطس

سب سے پہلا شخص جس کے ہاں لوگوس یعنی کلمہ کا تصور ملتا ہے ہرقلیطس (Heraclitus) ہے (۵۳۵ - ۴۷۵ قبل مسیح)۔ وہ پروہتوں کے ایک مشہور خاندان سے تعلق رکھتا تھا لیکن معلوم ہوتا ہے کہ وہ صاحب دل آدمی تھا اس لیے اپنے زمانے کے مذہبی اور سیاسی حالات سے بے حد نالاں، اور اسی بنا پر اس نے اپنے آبائی پیشہ کو ترک کر دیا اور لوگوں کی دینی اور معاشرتی اصلاح کا بیڑا اٹھایا۔ اس کا کلام مختلف اور مختصر اقوال پر مشتمل ہے اور اس کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کے دل میں پیغمبرانہ اصلاح کا جذبہ موجود تھا۔ اس نے اپنے زمانے کے لوگوں پر سخت تنقید کی اور انہیں دعوت دی، کہ وہ اس کی بات کو سنیں اور اس کے کلام کی طرف پوری توجہ کریں شاید کہ وہ فلاح حاصل کر سکیں۔ جس پیغام یا کلمہ کا وہ علمبردار ہے وہ کوئی عارضی اور وقتی اہمیت نہیں رکھتا بلکہ وہ حقیقت ازلی ہے جو ہر زمانے اور ہر جگہ صحیح اور درست ہے۔ وہ اس صداقت کا جس کو وہ کلمہ کا نام دیتا ہے پیغامبر ہے۔ چنانچہ کہتا ہے:

"میری طرف نہیں بلکہ کلمہ کو غور سے سنو۔ یہ تسلیم کرنا حکمت ہے کہ تمام اشیا، ایک وحدت میں منسلک ہیں۔ اگرچہ یہ کلمہ ازلی اور ابدی ہے لیکن اس کے باوجود لوگ اس کو سن کر یوں کانوں پر ہاتھ دھرتے ہیں کہ گویا وہ اس سے واقف نہیں۔ اگرچہ تمام واقعات و حادثات اسی کلمۂ ازلی کے مطابق ظہور پذیر ہوتے ہیں لیکن لوگوں کے اعمال اور افعال سے یوں ظاہر ہوتا ہے کہ وہ گویا اس سے بالکل واقف نہیں اگرچہ میں حقیقت حال سے واقف کرنے کے لیے ہر چیز کی فطرت صحیح کو واضح الفاظ میں ان کے سامنے رکھ دیتا ہوں۔ لیکن عام لوگوں کی زندگی کا یہ حال ہے کہ وہ جاگتے ہوئے بھی اپنے اعمال کی حقیقت سے اس طرح غافل ہیں کہ گویا وہ سوئے ہوئے ہیں[۱]۔"

یہ الفاظ بقول ورنر جیگر (Werner Jaeger) کسی معلم یا محقق کے نہیں بلکہ ایک ایسے پیغمبر کے معلوم ہوتے ہیں جس کا مدعا محض علمی تحقیق نہیں بلکہ جس کے سامنے ایک عملی مقصد ہے تاکہ وہ لوگوں کو غفلت کی نیند سے بیدار کر سکے۔ اس کے نزدیک دنیا کے انسان دو حصوں میں منقسم ہیں۔ ایک طرف وہ ہیں جو عقل و ہوش کے مالک ہیں یعنی پوری طرح بیدار ہیں اور دوسری طرف انسانوں کی اکثریت ہے جو خواب میں مبتلا اور حقیقت سے بالکل بے خبر ہیں۔ ہر کلیطس ایک ایسا شخص ہے جو کلمۂ ازلی اور صداقت ابدی کا پیغامبر ہے اور اس کے سامنے لوگوں کا ہجوم ہے جو اس سے بالکل بے خبر ہیں حالانکہ ساری کائنات اسی کلمہ کے مطابق ازل سے چل رہی ہے۔ یہی بات اس کی پیغمبرانہ شان کو ظاہر کرنے کے لیے کافی ہے۔ اس کے الفاظ میں ایک طرح کی طنز اور جذبات کی گہرائی اس چیز کی طرف اشارہ کرتی ہے کہ اس کا مقصد محض علمی طور پر کسی فلسفیانہ نتیجہ تک پہنچنا نہیں بلکہ لوگوں کی عملی زندگی کو ان کی موجودہ اور مروجہ حالت سے بدل کر ایک بہتر اور صحیح راستے پر لانا ہے۔ ایک دوسری جگہ وہ کہتا ہے: "حکمت اور صداقت ایک عمومی اور عالمگیر شے ہے . . . . اس لیے ہمیں چاہیئے کہ ہم اس عمومی صداقت کی پیروی کریں۔ اگرچہ یہ کلمہ عالمگیر ہے، عام آدمی اس طرح زندگی بسر کرتے ہیں کہ گویا یہ کلمہ اور صداقت محض انفرادی اور موضوعی (Subjective) شے ہے[۲]۔"

ہر کلیطس کے نزدیک لوگوس یا کلمہ کی نوعیت اخلاقی اور سیاسی ہے کیونکہ وہ نہ صرف عالمگیر ہے بلکہ مختلف مظاہرات اور موجودات میں ایک بنیادی حقیقت بھی ہے۔ اس کی مثال ایک ریاست کے قانون کی سی ہے جو اس ریاست کے مختلف النوع افراد کو ایک وحدت میں منسلک کرتا ہے لیکن اس کے باوجود اس کی ماہیت اس طرح کے عارضی اور وقتی قانون سے بالا ہے کیونکہ وہ سب موجودات کی ماہیت مشترکہ ہے اور انسانی نفس[۳] اس کی آواز یا ذریعہ اظہار ہے: "وہ لوگ

---

[۱] کورن فورڈ، یونانی مذہبی افکار، صفحہ ۷۸ - ۷۹، اور ورنر جیگر، ابتدائی یونانی فلسفہ کا دینیاتی فکر ۱۱۰ - ۱۱۱۔

[۲] کورن فورڈ، یونانی مذہبی افکار، صفحہ ۷۷۔

[۳] نفس یونانی لفظ Psyche کا ترجمہ ہے یعنی صوفیا اصطلاح میں انسانی قلب۔

جو قلب (نفس) کی آواز پر لبیک کہتے ہیں وہ مجبور ہیں کہ اس چیز کی پیروی سے قوت حاصل کریں جو سب میں مشترک ہے اس طرح جس طرح ایک شہر یا مملکت قانون کے باعث مضبوط ہوتی ہے۔ تمام انسانی قوانین کا سرچشمہ ایک روحانی قانون ہے جو ہر جگہ جاری اور ساری ہے اور سب کے لیے مکتفی اور ہر جگہ فاتح ہے[۱]۔ یہ قانونِ خداوندی خارجی فطرت میں بھی کارفرما ہے۔ ایک جگہ وہ کہتا ہے کہ سورج اپنے مقررہ حدود سے تجاوز نہیں کر سکتا اور اسی قانونِ خداوندی کو لوگوں کے پاس پہنچانے کا کام اس نے اپنے ذمہ لیا۔ یہ قانون محض علم طبیعات کی اصطلاح میں واقعی اور فطری قانون (.........) نہیں بلکہ ایک اخلاقی قانون (NORMATIVE) ہے جو انسانوں کے سامنے درستی اور نادرستی، حق و باطل، اچھائی اور برائی کی تمیز پیش کرتا ہے۔ اس کے سامنے ایک وجودِ مطلق کا تصور موجود ہے جس کی حکمت و دانائی کا مظاہرہ قانون یا کلمہ ہے جو خارجی کائنات اور انسانی نفس دونوں کے اندر موجود ہے اور انسانی فلاح کا دارومدار "اس واحد کی رضا کی پیروی" میں ہے[۲]۔

یونانی فکر کی تاریخ میں ہریکلیٹس کا نام منفرد ہے۔ اس نے سقراط اور افلاطون سے پہلے صوفیانہ اور مذہبی رجحانات کو اجاگر کرنے کی کوشش کی اور کورن فورڈ کی رائے ہے کہ اس کا فلسفہ قدیم یونانی فلاسفۂ فطرت کی مادیت کے خلاف ایک صوفیانہ ردِ عمل تھا[۳]۔ اس کے نزدیک علوم و فنون کا اکتساب یا حصول انسان کو حکمت و دانائی سے روشناس نہیں کراتا، علوم طبعی اور ریاضیات خارجی کائنات کے متعلق ناقص اور نامکمل معلومات مہیا کرتے ہیں۔ صحیح حکمت کے حصول کے لیے آغاز خارج سے نہیں بلکہ انسانی نفس سے ہونا چاہیئے کیونکہ حقیقتِ مطلقہ کا صحیح پرتو بھی انسانی نفس ہے۔ چنانچہ اس کا قول ہے کہ "میں نے اپنے نفس کے اندر غوطہ لگا کر حقیقت کو تلاش کیا ہے[۴]"۔ ایک دوسری جگہ وہ کہتا ہے کہ ہر انسان میں اپنے داخلی نفس کو جاننے کا ملکہ موجود ہے اس لیے اسے چاہیئے کہ وہ اس کے اندر جھانکے۔ چنانچہ سقراط کی طرح اس نے طبعی فلاسفہ کی موشگافیوں کے خلاف پُرزور احتجاج کیا اور لوگوں کی توجہ خارج سے ہٹا کر ان کے اپنے نفسوں کی طرف مبذول کی لیکن جہاں سقراط کا مقصد محض اخلاقی تھا، ہریکلیٹس کا مقصد لوگوں کو اس عارضی اور فانی دنیا سے ہٹا کر وحدتِ مطلقہ اور صداقتِ ازلی کی طرف متوجہ کرنا تھا۔ "حکمت کا دارومدار صرف ایک چیز پر ہے —— اس کلمہ یعنی لوگوس کا علم جو ہر جگہ موجود ہے[۵]"۔

اس کے بعد رواقیت میں کلمہ کا تصور زیادہ وضاحت سے ملتا ہے اور مؤرخین فلسفہ کا یہ کہنا صحیح ہے کہ رواقی فلسفہ درحقیقت ہریکلیٹس سے بہت زیادہ متاثر ہے۔ انہوں نے ہریکلیٹس کی طرح حقیقتِ مطلقہ اور کلمۂ ازلی کو آگ یا صحیح الفاظ میں نور سے تشبیہہ دی جو اس کائنات کا جرثومۂ عقلی (SEMINAL REASON) یا کلمۂ تخلیقی ہے۔ رواقیوں کے

۱۔ کورن فورڈ، صفحہ ۷۹، جیگر، صفحہ ۱۱۵
۲۔ دیکھئے جیگر، صفحہ ۱۲۷
۳۔ دیکھئے انسائیکلو پیڈیا مذہب و اخلاق جلد ۸، صفحہ ۱۳۴ ل
۴۔ کورن فورڈ، صفحہ ۷۹، نمبر ۱۰۱
۵۔ کورن فورڈ، صفحہ ۷۹، نمبر ۴۱

اس کلمہ کو دو مختلف حصوں میں تقسیم کیا گیا ہے۔ ایک کلمہ وہ ہے جو حالتِ امکان (POTENTIALITY) میں ہے اور ابھی ظہور پذیر نہیں ہوا اور دوسرا وہ کلمۂ خداوندی جو عالمِ وجود میں ظاہر ہو چکا ہے۔ اس تقسیم سے کلمہ کا ایک نیا اور دوسرا مفہوم یعنی "لفظ" سامنے آگیا۔ اور اس طرح یونانی لوگوس یا کلمہ رواقیوں کے واسطے سے یہودی "کلمہ" سے وابستہ ہو گیا۔ رواقیوں کے نزدیک الفاظ و تصورات ( ) ایک ہی حقیقت کے دو پہلو تھے اور اسی لیے لوگوس یا کلمہ جب تک "قلب" یا ذہن میں ہے تصور ہے لیکن جب وہ زبان سے ادا ہوتا ہے تو وہی لفظ بن جاتا ہے۔ یہ کلمہ واحد ہونے کے باوجود تمام انسانوں میں مشترک ہے اور اسی کی بنا پر انسانیت کا وحدانی تصور پیدا ہوتا ہے۔

بعض لوگوں کا خیال ہے کہ رواقیوں کے ہاں ہی لوگوس یعنی کلمہ یا عقل ہی خدا ہے لیکن بعض رواقی مفکرین کے ہاں خدا کی ذات اور اس کلمہ یا عقل کو دو مختلف وجود تسلیم کیا گیا ہے اگرچہ مؤخرالذکر اس کا بہترین مظہر ہے۔ چنانچہ کلینتھیز (Cleanthes) کی مناجات کے مندرجہ ذیل الفاظ قابلِ غور ہیں: "تمام فانی انسانوں کے لیے یہی زیبا ہے کہ وہ تمہیں مخاطب کریں کیونکہ ہم تیری اولاد ہیں اور اس دنیا کی ساری زندہ مخلوق کے مقابلہ پر تیری صورت پر بنائے گئے ہیں۔ اس لیے میں ہمیشہ تیری مناجات کروں گا اور تیری قدرت و طاقت کے راگ الاپوں گا ۔۔۔۔ یہ تم ہی ہو جس نے بے ترتیبی سے ترتیب و نظام پیدا کیا اور ہر چیز کو آخری ملجا و ماویٰ تم ہی ہو کیونکہ تم نے ہی عقلِ واحد (یعنی لوگوس یا کلمہ) قائم کیا جو ابدی زندگی کا حامل ہے ۔۔۔۔ اے خدا انسانوں کے دلوں سے بے وقوفی اور نادانی کو زائل کر اور ان کو توفیق دے کہ وہ حکمت کو پا سکیں کیونکہ تو حکمت و دانائی سے اس کائنات پر فرمانروائی کرتا ہے ۔۔۔۔ فانی انسانوں کے لیے اس سے بہتر کوئی بات نہیں کہ وہ اس لوگوس یعنی عالمگیر قانونِ خداوندی کی تعریف کریں۔"[1]

یہودیوں کے ہاں کلمہ کی تخلیقی قوت کا تصور بہت پرانا ہے جو انہوں نے ایک اور سامی قوم سمیری اور بابلی سے لیا۔ سمیریوں کے ہاں منہ سے نکلا ہوا لفظ یا وعدہ ایک حقیقی وجود تصور ہوتا تھا اور اسی لیے ان کے اوراد اور مناجاتوں میں کلمہ کو دیوتاؤں کے غم و غصہ کا اظہار تصور کیا گیا۔ مثلاً "کلمہ جس نے بلندیوں پر آسمانوں کو ہلا دیا اور جس کے باعث نیچے زمین کانپ اٹھی۔" کلمہ کا یہی تصور یہودیوں کے ہاں سمیریوں کے زیرِ اثر پیدا ہوا۔ چنانچہ "حکمتِ سلیمان" میں یہوواہ کے کلمے کے متعلق مندرجہ ذیل فقرے اس سمیری عقیدہ کی آوازِ بازگشت ہیں:

"تمہارا قادرِ مطلق کلمہ ایک خوفناک سپاہی کی شکل میں عرش و کرسی سے بدقسمت ملک میں اترا، اس کے ہاتھ میں تمہارے حکم کی تیز تلوار تھی اور اس کے اثر سے ہر جگہ موت طاری ہو گئی۔"

---

[1] دیکھیے انسائیکلوپیڈیا مذہب و اخلاق جلد ۸، صفحہ ۱۳۴ ب، ۱۳۵ الف اور راقم الحروف کی کتاب "حکمائے قدیم کا فلسفۂ اخلاق" کا باب "رواقی فلسفۂ اخلاق"

زبور (۱۴۷، ۱۵) کے الفاظ: "وہ اپنا حکم زمین پر بھیجتا ہے، اس کا کلام نہایت تیز رو ہے۔" اسی سمیری عقیدہ کا اظہار ہیں۔

سمیریوں اور بابلیوں کے ہاں پانی کو ازلی اصول اوّل کی حیثیت حاصل تھی جس سے تمام اشیاء کی تخلیق ہوئی تخلیقِ صورت کا منبع پانی ہی تھا اور پانی کی حقیقی حکمت اور تخلیقی قوت کے لیے ان کے ہاں لفظ ممّو (Mummu) استعمال ہوتا تھا جس کے لغوی معنی "آواز" یا منہ سے نکلے ہوئے کلام یا کلمہ کے ہیں۔ ممو کو بعد میں ایک مشخص وجود کی شکل دی گئی جس کی تصدیق ایک یونانی مورخ کی کتاب سے ہوتی ہے۔ اس کے بیان کے مطابق ممو عالم معقولات اور میٹھے پانی کے دیوتا اپسو کا اکلوتا بیٹا ہے۔

سمیری بابلی فلسفے کی رو سے شے کی حقیقت کا دارومدار اس کی صورت پر تھا یعنی ان کے نزدیک خدا کے ذہن میں ہر شے کا ایک تصور تھا اور یہی تصور اس شے کے نام سے ظاہر ہوتا تھا اس طرح تمام علم ایک طرح کا الہام ہے اور اشیاء کی حقیقت ان کے مادی وجود پر نہیں بلکہ ذہنی تصور پر منحصر ہے۔ تمام مادی اور غیر مادی اشیاء کے وجود کا دارومدار پانی کے دیوتا پر ہے جو ممو ہے اور آفاقی عقل سے تعبیر کیا جاتا تھا۔ اس طرح ان کے نزدیک یہ تمام کائنات ایک رشتے میں منسلک ہے جس کی بنیاد یہی روحانی تخلیقی عقل ہے۔

اسی بابلی فلسفہ نے پہلے یونانی مفکرین کو متاثر کیا۔ بعض مؤرخین کا خیال ہے کہ تھیلز نے جو یونانی فلسفہ کا ابوالآباء تصور کیا جاتا ہے اسی فلسفہ کے زیر اثر پانی کو اصول اول تسلیم کیا تھا اس کے اولیں پیرووں کے نزدیک یہی آفاقی جوہر (Cosmic substance) خود عقل، حکمت اور ہم آہنگی کا دوسرا نام ہے۔ اسی طرح ہریکلیٹس کے کلمہ یا قانون حرکت (   ) اور بابلی فلسفہ کے تخلیقی کلمہ یا حکمت میں کافی مماثلت ہے۔

اسی بابلی تصور کے زیر اثر یہودیوں کے ہاں کلام (یا کلمہ) کی تخلیقی قوت کا تصور رائج ہوا۔ جلاوطنی کے بعد کی لکھی ہوئی کتابوں میں یہ تاثر صاف جھلکتا ہے۔ مندرجہ ذیل فقرات قابل غور ہیں:

"آسمان خداوند کے کلام سے اور اس کا سارا لشکر اس کے منہ کے دم سے بنا۔" (زبور ۳۳، ۶)

"اور وہ اپنا کلام نازل فرماکر ان کو شفا دیتا ہے۔" (زبور ۱۰۷، ۲۰)

"اسی طرح میرا کلام جو میرے منہ سے نکلتا ہے ہوگا۔ وہ بے انجام میرے پاس واپس نہیں آئے گا بلکہ جو کچھ میری خواہش ہوگی وہ اسے پورا کرے گا اور اس کام میں جس کے لیے میں نے اسے بھیجا مؤثر ہوگا۔" (یسعیاہ، ۵۵، ۱۱)

---

[۵] سمیری اور بابلی تصور ممو کے متعلق دیکھئے انسائیکلو پیڈیا مذہب اور اخلاق جلد ۱۲ صفحہ ۵۴۹ - ۵۵۲۔

یہ کلام یا کلمہ آرامی زبان میں میرا (Memra) کہلانے لگا۔ اس کا مادہ "امر" ہے جس کے لغوی معنی بولنے کے ہیں۔ اور اس لیے میرا کے معنی لوگوس کی طرح کلمہ کے ہیں لیکن جس میں لوگوس کی طرح "عقل" کا مفہوم شامل نہیں۔ کلمۂ کن جس سے خدا نے کائنات کی تخلیق کی اسی سے ملحقہ تصور ہے[1]

میرا میں تین مختلف تصورات شامل ہیں ـــــ تخلیق، پروردگاری اور الہام۔ خدا کے منہ سے لفظ "کن" نکلا اور کائنات کی تخلیق ہوئی اور پھر اس کی روح یا نفخہ ان چیزوں میں زندگی پیدا کرتا ہے جن کو اس کے کلمہ نے تخلیق کیا اور اس زمین میں بھرپور زندگی کے آثار پیدا ہو گئے۔ اسی طرح نبیوں پر وحی اور شریعت کا نزول اسی کلمہ کے باعث ہوا۔ عہد عتیق سے کچھ مثالیں اوپر دی گئی ہیں۔ جن سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے ہاں کلام یا کلمہ ایک تخلیقی قوت کی حیثیت سے خدا سے ایک علاحدہ وجود تھا۔

اسی طرح بعد میں عہد عتیق کی دوسری کتابوں اور خاص کر صحیفۂ ایوب میں "حکمت" کا تصور ملتا ہے۔

دوسری طرف زرتشتی افکار سے متاثر ہو کر یہودیوں کے ہاں "حکمت" کا تصور ایک مشخص وجود کی حیثیت سے بعض صحیفوں میں نمایاں طور پر ملتا ہے۔ بعض ان صحیفوں کے علاوہ جو موجودہ انجیل میں شامل نہیں ایوب اور امثال میں اس کی مثالیں موجود ہیں۔ ایوب کے اٹھائیسویں باب سے کچھ مثالیں درج کی جاتی ہیں

"خدا اس کی (یعنی حکمت کی) راہ کو جانتا ہے اور اس کی جگہ سے واقف ہے۔ ۔ ۔ جب اس نے بارش کے لیے قانون اور رعد کی برق کے لیے راستہ ٹھہرایا تب ہی اس نے اسے دیکھا اور اس کا بیان کیا۔ اس نے اسے قائم کیا بلکہ اسے ڈھونڈ نکالا۔" (۲۳، ۲۵ ـ ۲۷)

ستائیسویں آیت میں جن الفاظ کا ترجمہ مروجہ انجیل میں "بیان کیا" درج ہے اس کی جگہ بعض لوگوں نے "مطالعہ کیا" یا "غور کیا" (considered) کے الفاظ استعمال کئے ہیں اور اس طرح ان فقروں سے کہ خدا نے حکمت کا "مطالعہ کیا" اور اس کو "ڈھونڈ نکالا" (یا دوسری تشریح کے مطابق اس کے علم کا امتحان لیا) یہ نتیجہ نکالا گیا ہے کہ "حکمت" نے تخلیق کائنات کا نقشہ اور قوانین مہیا کئے جن کو خدا نے صحیح پایا اور اس کے مطابق یہ کائنات ظہور میں آئی۔

اس نظریہ کی تائید صحیفۂ امثال سے ہوتی ہے جو اس وقت لکھا گیا جب یہودیوں کا جلا وطنی کے بعد پہلی مرتبہ زرتشتیوں سے میل جول ہوا۔ کم از کم یہ کہا جا سکتا ہے کہ یہ صحیفہ اس وقت معرض تحریر میں آ چکا تھا جب یہودی یونانی فلسفہ سے متاثر ہونا شروع ہوئے۔ اس طرح یہ چیز حتمی طور پر ثابت ہو جاتی ہے کہ "حکمت" کا یہ تصور یونانی فکر کے اثرات سے بالکل پاک ہے۔

---

[1] دیکھیے رینکن کی کتاب 'اسرائیل کا حکمتی ادب' صفحہ ۲۴۰ - ۲۴۳

امثال کے باب ۸ کی چند آیات درج ذیل ہیں جن میں حکمت کے متعلق تفصیلات بیان کی جا رہی ہیں:

"خداوند نے انتظامِ عالم کے شروع میں اپنی قدیمی صنعتوں سے پہلے مجھے پیدا کیا۔ میں ازل سے یعنی ابتدا ہی سے مقرر ہوئی۔ اس سے پہلے کہ زمین تھی۔ میں اس وقت پیدا ہوئی جب گہراؤ نہ تھا، جب پانی سے بھرے ہوئے چشمے نہیں تھے۔ میں پہاڑوں کے قائم کئے جانے سے پہلے اور ٹیلوں سے پہلے خلق ہوئی جبکہ اس نے ابھی نہ زمین کو بنایا تھا نہ میدانوں کو اور نہ زمین کی خاک کی ابتدا کی تھی۔ جب اس نے آسمان کو قائم کیا میں وہیں تھی۔ جب اس نے سمندر کی سطح پر دائرہ کھینچا، جب اس نے اوپر افلاک کو استوار کیا اور گہراؤ کے سوتے مضبوط ہو گئے، جب اس نے سمندر کی حد ٹھہرائی تاکہ پانی اس کے حکم کو نہ توڑے، جب اس نے زمین کی بنیاد کے نشان لگائے، اس وقت ماہر کاریگر کی مانند میں اس کے پاس تھی اور میں اس کے لیے باعث خوشنودی تھی اور ہمیشہ اس کے حضور شادماں رہتی تھی اور میری خوشنودی بنی آدم کی صحبت میں تھی۔" (۲۲-۳۱)

اس ازلی "حکمت" کے پاس لوگوں کی بھلائی کے لیے کچھ پیغام ہے جو ان پر اکثر اوقات وحی و القا کرتی رہتی ہے مثلاً اسی صحیفہ کے اسی باب کی چند متفرق آیات درج ذیل ہیں:

"اے آدمیو! میں تم کو پکارتی ہوں اور بنی آدم کو آواز دیتی ہوں۔" (۴)

"سنو! کیونکہ میں لطیف باتیں کہوں گی اور میرے لبوں سے راستی کی باتیں نکلیں گی اس لیے کہ میرا منہ سچائی کو بیان کرے گا۔ میرے منہ کی سب باتیں صداقت کی ہیں ...... سمجھنے والے کے لیے وہ سب صاف ہیں اور علم حاصل کرنے والوں کے لیے راست ہیں۔" (۶-۹)

"میں صداقت کی راہ پر انصاف کے راستوں میں چلتی ہوں۔" (۲۰)

"جو مجھ کو پاتا ہے زندگی پاتا ہے۔" (۳۵)

ان مختلف اقتباسات سے چند حقائق واضح طور پر سامنے آجاتے ہیں (۱) تخلیق کائنات سے پہلے خدا نے حکمت کو پیدا کیا تھا (۲) خدا نے اسے اس کائنات کا انتظام کرنے کے لیے مقرر کیا تھا یا خود اس کے انتظام کرنے میں اس کی مددگار رہتی (۳) حکمت کی حیثیت ایک ماہر کاریگر کی تھی جس نے اس کائنات کی تخلیق کا نقشہ بنایا اور جسے خدا نے پسند کیا اگرچہ تخلیقی عمل براہ راست خود خدا کا تھا (۴) حکمت کو خدا کے ساتھ رہنے کا شرف حاصل تھا اور جس کی موجودگی خدا کے لیے شادمانی کا باعث تھی (۵) حکمت کے تمام افعال اور اس کا پیغام بنی آدم کے لیے مخصوص ہے وہی زندگی اور صداقت کے طریقوں کی نشاندہی کرتی ہے (۶) حکمت کے پیغام کی خصوصیت راستی، صداقت، علم، انصاف یا شریعت ہیں۔ (باقی آئندہ)

محمد حنیف ندوی

روایت و درایت کے قرآنی پیمانے

(۲)

اس سلسلہ میں سب سے پہلے سورۂ مائدہ کی اس آیت پر غور کیجئے جس میں آنحضرتؐ کی ذاتِ گرامی کو لفظِ نور سے تعبیر کیا گیا ہے:۔ یا اھل الکتاب قد جاء کم رسولنا یبین لکم کثیرا مما کنتم تخفون من الکتاب ویعفوا عن کثیر قد جاء کم من اللہ نور وکتاب مبین

سورۂ نساء کے آخری رکوع میں آنحضرتؐ کی پوری زندگی اور فکر و عمل کے پورے ڈھانچے کو "برہان" ٹھہرایا گیا ہے:

یا ایھا الناس قد جاء کم برھان من ربکم وانزلنا الیکم نوراً مبیناً

اس حقیقت کو بھی مدِنظر رکھیئے کہ پیغمبر اپنے مجتہدات کو وحی و عصمت میں سمو کر پیش کرتا ہے۔ اور اس کی بیان کردہ تعبیر و تاویل کو کسی طرح بھی وظیفۂ نبوّت سے الگ تھلگ قرار نہیں دیا جا سکتا۔ اس کے لیے سورۂ نجم کی اس تشریح کو دیکھیئے:

وما ینطق عن الھوی ان ھو الا وحی یوحیٰ

اور اس کی سیرت و کردار کا پورا کارخانہ بنی نوع انسان کے لیے حجت و سند ہے، اور اگر دین کے صحت مند تصوّر سے کوئی شخص محروم نہیں ہے تو یہ کہنا چاہیئے کہ اس کی اطاعت و فرمانبرداری کے بغیر اسلام کی برکات سے بہرہ مندی کی کوئی صورت ہی نہیں۔ لقد کان لکم فی رسول اللہ اسوۃ حسنۃ لمن کان یرجوا اللہ والیوم الاخر وذکر اللہ کثیراً۔

یہی وجہ ہے کہ آنحضرتؐ کی ذاتی اطاعت پر قرآن نے جابجا زور دیا ہے۔ آپؐ کے ساتھ وابستگی یا عقیدت و محبت پر بار بار اکسایا ہے کیونکہ اسلامی نقطۂ نظر سے وحی والہام کا تعلق صاحبِ دعوت سے عارضی و وقتی نہیں ہوتا کہ انقطاعِ وحی سے منقطع ہو جائے بلکہ یہ ایک مستقل رابطہ کا نتیجہ ہوتا ہے، جو ہمیشہ ہمیشہ قائم رہتا ہے اور اس سے پیغمبر یا نبی روزمرہ کی زندگی میں رہنمائی حاصل کرتا ہے، اور اس کی روشنی میں اہم امورِ دینی میں فیصلہ کن قدم اٹھاتا ہے۔ نبوّت و رسالت کا یہ تصوّر علمی حلقوں میں کس قدر جانا بوجھا اور متعارف ہے، اس کا اندازہ اس حقیقت سے لگایئے کہ ہمارے

ہاں بڑے بڑے حکماء وصوفیاء نے جب بھی اسے حکمت و فلسفہ کی زبان میں بیان کرنا چاہا تو بطور اصول موضوعہ کے سب سے پہلے اس شے کو مان لیا کہ ربط و اتصال کی یہ شکل دائمی ہے عارضی نہیں۔

مثلاً فارابی کے نزدیک منصب نبوت کے یہ معنے ہیں کہ یہ زمین اور آسمان میں ایک نوع کا اتصال ہے۔ عالم ناسوت وملکوت میں پیوند کی ایک مخصوص صورت ہے یا اس کی فلسفیانہ اصطلاح میں مخیلہ کا عقل فعال سے ربط وضبط ہے۔ غزالی کا کہنا ہے کہ یہ ایک سرچشمہ ہے علم و ادراک کا جو عنایت الٰہی سے نفس انسانی کی اندرونی تہوں میں پھوٹ پڑتا ہے۔ ابن خلدون اسے چھٹا حاسہ سمجھتے ہیں۔ شاہ ولی اللہ کے نزدیک یہ ایک طرح کی تفہیم ہے۔ چنانچہ حجۃ اللہ میں انبیاء کو یہ مفہمین کے نام ہی سے پکارتے ہیں جس کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا تعلق انبیاء سے صرف وقتاً فوقتاً القائے وحی یا تنزیل کتاب ہی کا نہیں بلکہ تفہیم و تعلیم کا بھی ہے۔ اور یہی اصل و بنیادی تعلق ہے کیونکہ اس سے پیغمبر کی زندگی کے اس پہلو کی پوری پوری تشریح ہوتی ہے کہ اس کا ہر ہر قول و فعل اور اس کی ہر ہر تاویل و بیان واجب الاطاعت اور ماننے کے لائق ہے۔ قرآن میں یہ چاہے صراحتاً مذکور نہ ہو۔ جمال الدین افغانی نے جو اسلامی تاریخ میں سلسلۂ فکر وحکمت کی آخری کڑی ہیں نبوت کو یہ کہہ کر سمجھانے کی کوشش کی ہے کہ تمام عالم انسانی ایک جسم کی مانند ہے اور عضوی وحدت یا اکائی سے تعبیر ہے اور نبوت ان میں ذہن و فکر یا روح کی طرح ہے جس پر کہ اس کی دیکھ بھال یا نگرانی فرض ہے۔ گویا جس طرح ذہن و فکر شعوری اور غیر شعوری طور پر جسم کی حرکات کی تشکیل وتعیین کرتا رہتا ہے اور ایک لمحہ بھی غفلت نہیں برتتا۔ اسی طرح پیغمبر معاشرہ کی نگرانی میں مستقل طور پر لگا رہتا ہے، اور پھر جس طرح روح کے غافل ہونے کے معنی جسم انسانی کی قطعی موت کے ہیں۔ اسی طرح کوئی معاشرہ پیغمبر سے ربط واتصال قائم رکھے بغیر زندگی کا دعویٰ نہیں کر سکتا۔ جب یہ معلوم ہو گیا کہ آنحضرت کا مرتبہ محبوبیت اور اسلام میں نبوت و رسالت کا تصور اس بات کا متقاضی تھا کہ قرآن کے ساتھ آنحضرتؐ کی شخصیت کو اجاگر کیا جائے اور ان کے احوال و اقوال کو ضبط تحریر میں لایا جائے۔ اور یہ کہ یہ تقاضا اصلی و دینی تقاضا تھا مصنوعی اور پیدا کردہ تقاضا نہیں تھا۔ تو اب اس کے ساتھ تدوین حدیث کے تیسرے عامل یعنی عربوں کے مزاج روایت پرستی سے بھی نفس مسئلہ کے سمجھنے میں خاصی مدد مل سکتی ہے۔ گب نے تو اسے برسبیل طعن ہی ذکر کیا ہے اور اس سے اپنا پسندیدہ اور حسب منشا نتیجہ ہی اخذ کیا ہے۔ لیکن اگر پہلے دو عوامل کی اہمیت کو اچھی طرح ذہن نشین کر لیا جائے تو اس سے تدوین کے بارے میں کم از کم جو ایک اعجاب سا مستشرقین کے دلوں میں پیدا ہوتا ہے اس کا ازالہ ضرور ہو جاتا ہے۔

جن لوگوں نے جاہلیت کے دور کا سرسری مطالعہ بھی کیا ہے وہ خوب جانتے ہیں کہ تغزل ونسیب کے بعد مفاخر کا ان کے ہاں کیا درجہ ہے اور آباؤ اجداد کے کارناموں کو بیان کرنے اور اچھالنے میں انہیں کس درجہ مہارت حاصل ہے۔ ہر قبیلہ کے کچھ شیوخ ہیں، خطباء اور حکماء ہیں، بہادر اور فیاض ہیں جن کی سخاوت و مہمان نوازی

کا دور دور تک چرچا ہے۔ ان کو ان پر انتہا درجہ کا ناز اور فخر ہے۔ اسی طرح رسم و رواج کے معاملہ میں یہ اس درجہ قدامت پسند ہیں کہ سرِ مو انحراف جائز نہیں رکھتے۔ اور تو اور عقائد و تصورّاتِ دینی میں بھی حق و صداقت کی واحد کسوٹی اور معیار ان کے ہاں یہ ہے کہ ان کے آباؤ اجداد سے اس کی تائید مہیا ہو سکتی ہے یا نہیں۔

سورۂ اعراف میں ہے:

قالُوْا وجدنا علیہ آباءنا۔

مائدہ میں ہے:

قالُوْا حسبنا ما وجدنا علیہ آباءنا۔

یہی لوگ جب اسلام کے آغوش میں آئے تو مفاخر کو یاد رکھنے اور بیان کرنے کی اس عادت نے قدرتاً حدیث و روایت کی شکل اختیار کر لی۔ یعنی پہلے اگر لوگ مزے لے لے کر جاہلیت کے "وقائع" اور "ایام" کا تذکرہ کرتے تھے اور یہ کہہ کر لنا ایام غرٌ طوالٌ اپنے قبیلوی نفس کی تسکین اور خوشنودی کا سامان فراہم کرتے تھے تو اب ان کا محبوب ترین مشغلہ یہ ٹھہرا کہ اسلام کی فتوحات و غزوات کی داستانوں کو دُہرائیں۔ آنحضرتؐ کے حالات و احوال کی موزونیتوں کو بیان کریں اور یہ بتائیں کہ کن حالات میں انھوں نے اسلام قبول کیا اور کس کس طرح یہ اسلام ان کی زندگی کے مختلف گوشوں پر اثر انداز ہوا۔ کیا حدیث و روایت کے مبسوط ذخائر انہی حقائق پر مشتمل نہیں ہیں؟ اور کیا ان میں قدیار کی حکایتِ دل نواز کے سوا کوئی اور افسانہ بھی درج ہے؟ جو مقصود بالذات ہو اور جس کو اس درجہ درخورِ اعتنا سمجھا گیا ہو۔

اس سادہ سی وضاحت سے مسلمانوں کے اس غیر معمولی شوق و شغف اور اعتنا و تعرض کی ایک حد تک توجیہ ہو جاتی ہے جس کو انھوں نے تدوینِ روایت کے بارہ میں روا رکھا ہے۔ آیئے عوامل و اسباب کی اس تعیین کے بعد اب یہ دیکھیں کہ آیا قرآن سے حدیث و روایت کے کچھ پیمانوں اور نمونوں کا سراغ ملتا ہے یا نہیں۔

اس ضمن میں زیادہ تفحص کی ضرورت نہیں۔ سب سے پہلی بات دیکھنے کی یہ ہے کہ احادیث و مرویات کا مرکزی نقطہ یا محور کیا ہے کہ جس کے گرد احادیث کا پورا ذخیرہ گھومتا ہے۔ یہ مدار و محور آنحضرتؐ کی ذات، آپ کا تعارف، عادات و اطوار اور دین کے متعلق آپ کی اہم تصریحات ہیں۔ اب دیکھنا یہ ہے کہ کیا کتاب اللہ نے اس موضوع کو کوئی اہمیت دی ہے۔ اور خصوصیت سے آنحضرتؐ کی زندگی کے مختلف گوشوں پر روشنی ڈالی، اور عملاً یہ ثابت کیا ہے کہ نامِ محمدی اور اسلام ایک ہی حقیقت کے دو پہلوؤں اور ایک ہی شمع کے دو پرتوؤں کا نام ہے۔

یہ ایک مستقل موضوع ہے اور تاریخ کا نہایت مستند اور تابناک باب ہے کہ قرآن سے آنحضرتؐ کی سیرت و جزئیات مرتب کی جائیں اور یہ بتایا جائے کہ جس خدا نے آپؐ کو اس دنیا میں نبوّت و رسالت سے سرفراز کر کے

بھیجا ہے اور جس نے ہدایت و رہنمائی عالم کا تاج آپؐ کے فرقِ اقدس پر سجایا ہے۔ اس نے جس عمدگی اور خوبی سے آنحضرتؐ کے حالات بیان کئے ہیں۔ ان کا جواب نہیں ہو سکتا۔ لیکن یہ بات سر دست ہمارے دائرۂ فرائض سے خارج ہے اس وقت ہمیں صرف اس نکتہ کی وضاحت کرنا ہے کہ قرآن نے آنحضرتؐ کے سیر و احوال کی وضاحت کی ہے اور ورفعنا لک ذکرک کہہ کر اس بات کی ضمانت بھی دی ہے کہ آیاتِ قرآنی کے ساتھ ساتھ اسوہ و ذکرِ رسولؐ کا باقی رہنا بھی ضروری ہے۔ اس طرح گویا اللہ تعالےٰ نے ایک نمونہ اور مثال قائم کی ہے جس کی پیروی اور تتبع میں مزید تفصیلات کی خاطر محدثین نے احادیث و سیر کے مجموعے مرتب کئے ہیں جن میں آنحضرتؐ کی شبانہ روز عملی زندگی کے نمونوں کی وضاحت ہے۔ ان میں بتایا گیا ہے کہ آپ کے تعلقات اللہ تعالیٰ سے کس نوعیت کے تھے اور خلق اللہ سے آپ کے معاملہ و سلوک کی نوعیت کیا تھی۔ ان میں اس چیز کی وضاحت ہے کہ آپ نمازیں کیونکر ادا کرتے تھے۔ روزوں کی تفصیلات کیا ہیں۔ مناسکِ حج کی جزئیات کا کیا عالم ہے۔ عبادات کے کیا فضائل ہیں۔ اور ان کے متعلقات کیا کیا ہیں؟ یہی نہیں ان میں ان امور کی تفصیل بھی درج ہے جن کو قرآن حکیم نے محض اجمالاً ذکر کیا ہے۔ اس مرحلہ پر اس نکتۂ جانفزا کو نہیں بھولنا چاہیئے کہ خود قرآن نے بھی جابجا مفصل ہونے کا دعویٰ کیا ہے اور کہا ہے کہ اس میں ہر ہر شے کی وضاحت پائی جاتی ہے۔ پچھلی بحثوں کو اگر ذہن میں رکھا جائے اور پیغمبر کے مرتبہ و مقام کے بارہ میں جو کچھ ہم نے لکھا ہے اس پر نظر و فکر کے گوشے مرکوز رہیں۔ تو اس حقیقت کو پالینے میں کوئی دشواری محسوس نہیں ہوگی کہ قرآن کی اس تفصیل کے معنی رسولؐ سے بے نیازی کے نہیں۔ اس سے عدم تعلق اور قطع ربط کے نہیں۔ بلکہ صرف یہ ہیں کہ قرآن میں جو بنیادی حقائق اور اساسی عقائد ہیں۔ ان کی پوری پوری تفصیل اور وضاحت اس میں پائی جاتی ہے۔ چنانچہ اگر ان تمام مقامات کا احاطہ کیا جائے جہاں جہاں قرآن کے مفصل ہونے کا ذکر آیا ہے تو ہمارے اس دعویٰ کا ثبوت ملے گا کہ اس تفصیل کا تعلق اصولی عقائد و افکار سے ہے تشریع اور فقہ کے تقاضوں سے نہیں۔ یعنی اس کے مخاطب کفار ہیں، مسلمان، فقہاء اور محدثین نہیں۔ کیونکہ اگر وہ سب کچھ اس کتاب میں بیان کر دیا گیا ہے جو کسی نہ کسی حیثیت سے دین کے زمرے میں آتا ہے تو پھر فقہ و اجتہاد کی گنجائش کہاں رہتی ہے تفسیر و تعبیر کی وسعتوں کو کس طرح حق بجانب ٹھہرایا جا سکتا ہے، اور اس تمام ذخیرۂ علمی کو کس طرح حق بجانب قرار دیا جا سکتا ہے جو قرآن کے رموز و اسرار کی تشریح و وضاحت کے سلسلہ میں معرضِ ظہور میں آیا ہے اور صدیوں سے اسلامی ذہن و فکر کو جلا بخش رہا ہے۔ علاوہ ازیں ایک حکیمانہ بات سن رکھئے۔ کتابیں بھی مکمل نہیں ہوتیں بلکہ عمل اور سیرت، اور معاملہ و زندگی ایسی چیزیں ہیں جن سے انسان مفصل ہدایات حاصل کرتا ہے۔ اور روزمرہ کی مشکلات میں رہنمائی کی دولت سے مالامال ہوتا ہے۔

شاہ محمد جعفر پھلواروی

کیا جہیز دینا سُنّت ہے؟

اسلام نے عورتوں کو جتنے حقوق دیئے ہیں، ان سے زیادہ حقوق آج تک کسی مذہب، کسی قوم اور کسی مملکت نے اس ترقی یافتہ دور میں بھی نہیں دیئے ہیں۔ ہاں یہ صحیح ہے کہ عملی زندگی میں مسلمان قوم نے ان حقوق کا بڑا حصہ سلب کر لیا ہے اور دوسری طرف جن قوموں کے مذاہب نے عورتوں کو برائے نام حقوق دیئے تھے ان قوموں نے عورتوں کو عملاً بہت کچھ حقوق دے دیئے ہیں یا دے رہے ہیں۔ تارکِ مذہب مسلمان بھی ہیں اور غیر مسلم بھی، لیکن اسی ترکِ مذہب سے مسلمان نیچے آگرے اور غیر مسلم آسمانِ عروج پر پہنچ گئے ع

ایک لگن کے دو ہیں اثر اور دونوں حسبِ مراتب ہیں   لَو جو لگائے شمع کھڑی ہے، رقص میں ہے پروانہ بھی

ترکِ مذہب کے یہ دونوں اثرات ہماری آنکھوں کے سامنے ہیں۔ اِدھر ترکِ اسلام کے نتیجے میں رسومِ کفر کی پیروی ہو رہی ہے اور اُدھر ترکِ کفر کے ساتھ ساتھ اسلامی اصول کو اپنایا جا رہا ہے ع

میں ہوا کافر تو وہ کافر مسلماں ہو گیا

اس کی مثال میں ہندو دھرم اور اسلامی دین کی صرف ایک بات کو پیش کرنا کافی ہے۔ ہندو دھرم میں دختر کے لیے وراثت میں کوئی حصہ نہیں اس لیے وہ اس کی تلافی یوں کر لیتے ہیں کہ جب بیٹی کی شادی کرتے ہیں تو جتنا کچھ اسے دے سکتے ہیں جہیز کے نام سے دے دیتے ہیں۔ مسلمان بھی یہی کچھ ان کی دیکھا دیکھی کرنے لگے ——— بہت سے خاندانوں میں بیٹی کو ترکہ نہیں ملتا۔ سارے مسلمان ایسا نہیں کرتے لیکن دوسرے حصے پر سب عمل کرتے ہیں یعنی بیاہتے ہوئے اسے جہیز دینا اتنا ضروری سمجھتے ہیں کہ گویا اس کے بغیر شادی ہی مکمل نہیں ہوتی۔

ذرا یہ ستم ظریفی ملاحظہ ہو کہ ہندو اپنے دھرمی اصول کو ترک کر رہے ہیں اور اس ترک کے خلاء کو اسلامی اصولوں سے پُر کر رہے ہیں۔ یعنی اب دختر کو ترکہ دلوا رہے ہیں اور جہیز کے لیے قانوناً ایک حد مقرر کر دی گئی ہے اور اس کے بالمقابل مسلمانوں نے یہ کیا کہ ہندوانہ اصول پر جمے ہوئے ہیں۔ جہاں قانون مجبور کر دے وہاں ترکہ تو دے دیتے ہیں لیکن جہیز کو ایسی لازمی شرطِ ازدواج قرار دے رکھا ہے کہ اس کی فکر میں مرتے رہتے ہیں اور اس کا یہ اثر ہوتا ہے کہ اہلِ جاہلیت کی طرح بیٹی کی ولادت کو اپنے لیے ایک بڑی مصیبت تصوّر کرتے ہیں۔

یہاں تک تو خیر کچھ غنیمت تھا اس لیے کہ مسلمانوں کو جب بھی یہ احساس ہو گا کہ جہیز محض ہندوؤں کی ایک رسم ہے

تو وہ اسے ترک کرنے پر آمادہ ہو جائیں گے لیکن غضب تو یہ ہوا کہ انھوں نے اسے سنّتِ رسولؐ بھی قرار دیدیا ہے۔ ظاہر ہے کہ سنّت کے بغیر دین مکمل نہ ہو تو ازدواج بھی بغیر سنّتِ جہیز کے مکمل نہیں ہو سکتا۔ پھر سب سے زیادہ دلچسپ استدلال جہیز کے سنّت ہونے پر یہ ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے سیّدہ فاطمہ زہراؓ کو جہیز دیا تھا جس میں ان کی چارپائی، چکی، مٹی کے گھڑے، فیل دندان کے کنگن، چاندی کا ہار، مشکیزے اور اذخر سے بھری ہوئی توشک تھی۔ گویا مقدمات کی ترتیب یوں ہوئی کہ . . . . . حضورؐ نے حضرت فاطمہؓ کو فلاں فلاں چیزیں جہیز میں دیں لہٰذا جہیز دینا سنّت ٹھہرا۔ اور سنّت کے بغیر دین مکمل نہیں ہو سکتا لہٰذا جہیز کے بغیر ازدواج مکمل نہیں ہو گا۔ آپ نے ملاحظہ فرمالیا؟ کہ ایک غیر اسلامی اور خالص ہندوانہ رسم کس طرح رواج پا گئی۔

مہر کی تصریح

اب ذرا ہماری معروضات کو بھی بغور سُن لیجئے۔ آپ کے سامنے خدائی کتاب کھلی ہے۔ احادیث کے دفتر موجود ہیں۔ ہر مشرب کی کتبِ فقہ رکھی ہوئی ہیں۔ آپ کو ہر ایک جگہ [illegible] کی تصریح ملے گی۔ قرآن نے اسے فریضہ، صدقات اور اجر کہا ہے۔ احادیث میں اسے صداق اور مہر بھی کہا گیا ہے۔ فقہ میں اس کے مستقل ابواب موجود ہیں اور ہر جگہ اسے ایک واجب الادا فرض بتایا گیا ہے حتیٰ کہ مسند احمد کی روایت ہے کہ:

"جو شخص ایک عورت سے کسی مہر پر نکاح کرے اور نیت یہ ہو کہ وہ اسے ادا نہیں کرے گا تو اس کا شمار زانیوں میں ہے۔"

اور قرآن میں تو بار بار اس کی تاکید آئی ہے کہ عورتوں کو ان کا مہر خوش دلی کے ساتھ ادا کرو۔ سب کا ذکر یہاں مقصود نہیں عرض یہ کرنا ہے کہ مہر کے سارے احکام قرآن میں، حدیثوں میں، اور فقہ میں وضاحت کے ساتھ موجود ہیں، لیکن جو چیز آپ کو کہیں بھی نہیں ملے گی وہ ہے جہیز کا ذکر ـــــ قرآن اس کے ذکر سے قطعاً خالی ہے۔ احادیث میں اس کا کہیں ذکر نہیں حتیٰ کہ فقہ میں کہیں کوئی باب الجہیز موجود نہیں۔ اب خود ہی اس سوال کو حل کیجئے کہ یہ جہیز سنّت کیسے بن گیا؟

پھر اس پر بھی غور فرمایئے کہ حضورؐ کی اور بھی تین صاحبزادیاں تھیں زینبؓ، رقیہؓ، ام کلثومؓ۔ لیکن کیا آپ نے کبھی یہ بھی سنا کہ حضورؐ نے زینبؓ کو یہ یہ چیزیں جہیز میں دیں۔ یا رقیہؓ و ام کلثومؓ کو جہیز دیا جس میں فلاں فلاں چیزیں تھیں۔ اسے بھی جانے دیجئے۔ حضورؐ کے شرفِ زوجیت میں کتنی امہات مومنینؓ آئیں لیکن آپ نے کہیں یہ بھی پڑھا ہے کہ عائشہؓ کے جہیز میں یہ یہ چیزیں تھیں؟ یا حفصہؓ و سودہؓ یا دوسری ازواج النبیؐ فلاں فلاں چیزیں اپنے ساتھ جہیز میں لائی تھیں؟ چلئے جانے دیجئے۔ دوسرے بے شمار صحابہؓ نے بھی شادیاں فرمائیں لیکن کتنوں کے متعلق آپ نے کبھی یہ ذکر پڑھا ہے کہ ان کی ازواج "سنّتِ رسولؐ" کے مطابق اپنے ساتھ جہیز لائی تھیں؟ پھر ذرا عقل پر زور دے کر سوچئے کہ آخر یہ سنّتِ رسولؐ کی کونسی قسم ہے جو ازدواجِ فاطمہؓ کے سوا اور کہیں بھی نظر نہیں آتی؟ کہیں ایسا تو نہیں کہ حقیقت کچھ اور ہو اور ہم نے

فرض کرلیا ہو کچھ اور؟ ہاں یقیناً یہی بات ہے آیئے ذرا اس پر غور کریں۔

حقیقتِ احوال

اس سے انکار نہیں ہو سکتا کہ حضورؐ نے وہ چیزیں جن کا اوپر ذکر ہوا جناب فاطمہؓ کو دیں لیکن کیا یہ وہی چیز تھی جسے ہم عرفِ عام میں "جہیز" کہتے ہیں؟ یقیناً نہیں۔ جہیز کی اصطلاح سے اسے دور کا بھی واسطہ نہیں۔ پھر یہ کیا تھا؟ سی مسئلے پر اس وقت غور کرنا ہے۔ ذرا توجہ سے کام لے کر حقیقتِ حال پر غور فرمایئے۔

حضورؐ جناب فاطمہؓ اور حضرت علیؓ دونوں کے کفیل و سرپرست تھے اس لیے دونوں کے ازدواج کا اہتمام بھی حضورؐ ہی کو کرنا تھا۔ جناب علیؓ کا کوئی الگ گھر نہ تھا حضورؐ کو ایک الگ گھر بسانا تھا اس لیے اس کا انتظام بھی حضورؐ ہی فرما رہے تھے۔ گھرداری کے انتظام کے لیے جو کچھ مختصر سا اہتمام حضورؐ نے مناسب سمجھا کر دیا۔ سونے کو چارپائی اور اذخر گھاس بھری توشک اور تکیہ، مشکیزے، گھڑے، چکی، رہا چاندی کا ہار تو وہ یوں بھی حضرت فاطمہؓ ہی کا تھا جو آپ کو سیدہ خدیجہؓ کے ترکے میں ملا تھا۔ یہ سارا انتظام حضورؐ کو اس لیے کرنا پڑا کہ آپؐ کو ایک الگ گھر بسانا تھا۔ اگر حضرت علیؓ کا پہلے سے کوئی الگ گھر ہوتا تو حضورؐ اتنا کچھ بھی نہ کرتے۔

حضرت ابوالعاصؓ کا گھر پہلے سے موجود تھا اس لیے سیدہ زینبؓ کو بیاہنے کے لیے حضورؐ نے ایسا کوئی انتظام نہ کیا۔ سیدنا عثمانؓ کا الگ گھر بھی پہلے سے موجود تھا اس لیے سیدہ رقیہؓ اور سیدہ ام کلثومؓ کو بیاہنے میں حضورؐ کو ایسے کسی اہتمام کی ضرورت نہ پڑی۔ اسی طرح حضورؐ کی زوجیت میں جو امہات مومنینؓ آئیں ان کے والدین کو بھی ایسے کسی انتظام کی حاجت نہ تھی۔ لیکن سیدنا علیؓ کی حیثیت ان سب سے مختلف تھی۔ اب تک وہ حضورؐ کے ساتھ ہی رہتے تھے اور جب ازدواج فاطمہؓ ہوا تو سارا اہتمام ازسرِ نو کرنا پڑا۔ سیدنا علیؓ کے پاس کوئی الگ گھر نہ تھا۔ ایک انصاری حارثہ بن نعمانؓ نے اپنا ایک گھر حضورؐ کی خدمت میں اسی مقصد کے لیے بخوشی پیش کر دیا جس میں یہ پاکیزہ نیا جوڑا منتقل ہو گیا۔ اور گھرداری کے فقیرانہ اسباب وہاں بھیج دیئے گئے۔ یہ جہیز نہ تھا۔ صرف ایک نیا انتظام خانہ داری تھا۔ اگر جہیز ہوتا تو حضورؐ اپنی ہر بیٹی کو اسی طرح جہیز دیتے اور ہر امّ المومنینؓ بھی اپنے ساتھ حضورؐ کے ہاں جہیز لاتیں۔

یہ ہے اصل حقیقت جسے "جہیز" کا نام دے دیا گیا ہے اور اس کو سنتِ رسولؐ سمجھ لیا گیا ہے۔

اس کے جہیز نہ ہونے کی ایک اور دلیل بھی سن لیجئے۔ جناب خدیجہؓ کے متروکات کے سوا دوسری چیزیں حضورؐ نے کہاں سے مہیا فرمائی تھیں؟ یہ بھی یاد رکھنے کے قابل چیز ہے۔ حضورؐ نے حضرت علیؓ سے حق مہر پہلے ہی لے لیا تھا۔ یہ ایک حطمیہ زرہ تھی جو حضرت علیؓ نے حضرت عثمانؓ کے ہاتھ سوا سو روپے کی رقم (تقریباً پانچ سو درہم) میں فروخت کی تھی۔ یہی مہر کی رقم حضرت علیؓ حضورؐ کی خدمت میں لے کر آئے اور اسی رقم سے حضورؐ نے گھرداری کا سارا سامان اور کچھ خوشبو وغیرہ منگوائی تھی۔ ذرا سوچئے کیا جہیز کی یہی صورت ہوتی ہے؟ اگر لوگ فی الواقع جہیز کو سنت سمجھتے

ہیں تو انہیں چاہیئے کہ اسے زرِ مہر ہی سے مہیا کریں۔

غلط فہمی کی ابتدار

اب آیئے ذرا اس پر بھی غور کریں کہ جہیز کی یہ غلط فہمی کیسے پیدا ہوئی؟ بات یوں چلی کہ بیہقی وغیرہ کی روایت میں ہے کہ:۔

جَهَّزَ رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم فاطمة فی خمیل الخ — حضورؐ نے حضرت فاطمہؓ کے لیے فلاں فلاں چیزیں مہیا فرمائیں۔

یہاں جَهَّزَ کے معنی کسی دور میں "جہیز دینا" کر لئے گئے اور یہ غلطی چل پڑی۔ رفتہ رفتہ اس پر اس غلط فہمی کے دبیز پردے پڑتے گئے۔ یہاں تک کہ آخر کار لوگوں نے جہیز کو سنتِ رسولؐ بنا چھوڑا۔

جَهَّزَ تَجْهِيْزًا کے معنی ہیں سامان تیار کرنا، مہیا کرنا، خواہ وہ کسی مسافر کے لیے ہو یا کسی دلہن کے لیے یا کسی میت کے لئے۔ سورۂ یوسفؑ میں ہے:

فَلَمَّا جَهَّزَهُمْ بِجَهَازِهِمْ..... — جب یوسفؑ نے اپنے بھائیوں کا سامان تیار کر دیا۔

یہاں کون یہ ترجمہ کرتا ہے کہ "جب یوسفؑ نے اپنے بھائیوں کو جہیز دیا؟" ہم جب "میت کی تجہیز" کا لفظ بولتے ہیں تو اس سے "جہیز" کون مراد لیتا ہے؟

یہی شکل دلہن کی ہوتی ہے۔ کوئی والدین اپنی بیٹی کو شادی کے بعد گھر سے اس طرح رخصت نہیں کرتے کہ اس کے کپڑے بھی اتروا لیں۔ پدری اور مادری محبت کچھ نہ کچھ ساتھ کرنے پر مجبور کر دیتی ہے اور یہ سلسلہ صرف رخصتی کے وقت تک ہی محدود نہیں رہتا۔ والدین ساری عمر اپنی استطاعت و توفیق کے مطابق اسے دیتے رہتے ہیں لیکن یہ معروف جہیز نہیں ہوتا۔ وہ عرصۂ دراز تک کسی مجبوری کی وجہ سے اس کی شادی نہ کر سکیں جب بھی اسے کچھ نہ کچھ دیتے ہی رہتے ہیں لیکن اسے جہیز تو نہیں کہتے۔

پس حضورؐ نے ایک الگ گھر بسانے کے لیے جو کچھ بھی جناب فاطمہؓ کو دیا اس کو "جہیز" سمجھنا ایک ایسی غلطی ہے جس کے حق میں کوئی معقول دلیل نظر نہیں آتی۔ حضورؐ نے کبھی کسی موقعے پر بھی والدین کو اپنی بیٹی بیاہنے کے لیے جہیز دینے کا حکم دیا نہ کوئی ترغیب دی۔ سنتِ نبویؐ میں تو یہ اصطلاح ہی کبھی نہیں رہی۔ یہ سارے پھندے ہم نے خود اپنی گردن میں ڈال کر اپنے لیے مشکلات پیدا کر لی ہیں جن سے سوشل زندگی اجیرن ہو گئی ہے اور شادی بیاہ کی آسانیاں مصیبتوں کے پہاڑ میں تبدیل ہو گئی ہیں۔ جو سہولتیں ہیں وہ خدا اور رسولؐ کی طرف سے ہیں اور جو دشواریاں اور مشکلات ہیں وہ خود ہماری اپنی لائی ہوئی ہیں۔ جہیز کی فکر میں گھل گھل کر مرنا اور اس فکر کی وجہ سے دختروں کو ایک مصیبت سمجھنا کوئی اسلامی شعار نہیں۔ یہ صرف برادرانِ وطن کی کورانہ پیروی ہے جسے اب وہ خود چھوڑ رہے ہیں اور ہم ہنوز اس سے نہ فقط چمٹے ہوئے ہیں بلکہ غضب یہ ہے کہ اسے سنتِ رسولؐ اور لازمۂ ازدواج بھی سمجھے ہوئے ہیں۔

چو کفر از کعبہ برخیزد کجا ماند مسلمانی

تمثیلات

ہندوستان میں صوبۂ بہار کے مسلمانوں میں اب تک یہ ہندوانہ رسم باقی ہے جسے "تلک" کہتے ہیں۔ تلک کا مفہوم یہ ہے کہ گویا لڑکے کی تجارت ہوتی ہے۔ لڑکا لڑکی والوں سے یہ کہتا ہے کہ تم جہیز میں فلاں فلاں چیزیں دو یا اتنی رقم دو تو میں تمہاری لڑکی سے شادی کروں گا اور بے چارے مسلمان اس خیال سے کہ کب تک لڑکی کو بٹھائے رہیں گے اس کی شرطیں منظور کرنے پر مجبور ہو جاتے ہیں۔ خطبۂ نکاح میں تو ہر جگہ یہی پڑھا جاتا ہے کہ النکاح سنتی ومن رغب عن سنتی فلیس منی (نکاح میری سنت ہے اور جو میری سنت سے روگردانی کرے وہ میری جماعت میں نہیں) لیکن اتباعِ سنت کا یہ انداز بھی قابلِ داد ہے کہ ساتھ ہی ساتھ "تلک" کی شرط کو بھی منظور کر لیتے ہیں اور جہیز کی "مفروضہ سنت" کو بھی لازمۂ ازدواج تصور کرتے ہیں۔

یہ عام قاعدہ ہے کہ جب فروع پر زور دیا جائے تو اصول کی طرف سے بے توجہی ہو جاتی ہے۔ جب غیر ضروری شے کو لازمی تصور کر لیا جائے تو ضروری چیز کی گرفت ڈھیلی ہو جاتی ہے۔ یہاں بھی یہی ہوا ایک غیر ضروری چیز جہیز کو لازمۂ ازدواج یقین کر لیا تو مہر جیسی ضروری شے محض ایک بے جان، بے اثر اور ناقابلِ توجہ رسم بن کر رہ گئی۔ جہاں جہاں جہیز پر زور دیا جاتا ہے وہاں آپ دیکھ لیں کہ مہر کی کیا گت بنتی ہے۔ صوبۂ بہار میں عام طور پر کم از کم چالیس ہزار روپیہ مع "دو دینار سرخ" دینِ مہر رکھا جاتا۔ خواہ دولہا چالیس روپے کی بھی سکت نہ رکھتا ہو۔ ایسے مواقع پر دولہا دلہن، نکاح خواں، گواہ، حاضرین، سسرال والے اور میکے والے سب جانتے ہیں کہ یہ زرِ مہر ساری عمر کبھی بھی ادا نہیں ہوگا۔ لیکن نکاح بڑے ٹھاٹھ سے ہوتا ہے۔ نکاح خواں پوچھتا ہے کہ ..... قبول کیا؟ دولہا جواب دیتا ہے ..... جی قبول کیا۔ حالانکہ دونوں ایک دوسرے کے کذب کو سمجھ رہے ہوتے ہیں۔ آپ نے دیکھا کہ غیر ضروری چیز پر زور دینے کا نتیجہ کیا نکلا۔ ضروری غیر ضروری بن گیا۔ چونکہ وہاں مہر کبھی ادا نہیں ہوتا اس لیے وہاں اصطلاح میں مہر کو کہتے ہی ہیں دینِ مہر یعنی کبھی نہ اُترنے والا قرض۔

سابق صوبہ پنجاب میں اس نے ایک دوسری شکل اختیار کر لی۔ یعنی مہر صرف بتیس روپے قرار پائے اور اس کا نام "مہرِ شرعی" رکھ دیا گیا یعنی اگر اس سے کم زیادہ ہوا تو وہ غیر شرعی مہر ہوگا۔ حالانکہ مہر کا معاملہ صرف اس قدر ہے کہ شوہر آسانی سے ادا کر سکے اور بیوی کے وقار (STATUS) سے گرا ہوا نہ ہو۔ یہ ایک روپے سے لے کر ایک کروڑ روپے تک بھی ہو سکتا ہے۔

یہ سب نتائج ہیں جہیز کی ہندوانہ رسم کو ضروری سنت قرار دینے کے۔ جب جہیز ضروری ٹھہرا تو مہر خود بخود غیر ضروری یا غیر متوازن ہو گیا۔ جہیز کو لازمۂ ازدواج سمجھنے سے مسلمان قوم کے معاشی توازن میں جو بگاڑ پیدا ہوا وہ

الگ ہے۔ ہم نے کتنے خاندانوں کو اسی چکّر میں مٹتے اور تباہ ہوتے بھی دیکھا ہے۔ وہ محض جہیز کی غیر ضروری رسم پوری کرنے کے لیے سودی قرضہ لیتے ہیں، اپنی جائداد میں رہن رکھ دیتے ہیں جو کبھی واگذار نہیں ہوتیں۔ ادھر مہر کی بڑی رقمیں ادا نہیں ہوتیں اور اِدھر جائداد پر لیا ہوا قرضہ کبھی ادا نہیں ہوتا اور شادی بیاہ کا فرض قرض کے چکّر میں پھنس کر رہ جاتا ہے۔

ضرورت ہے کہ اس غیر ضروری رسم کو کسی نہ کسی طرح بے جان کر دیا جائے۔

مطبوعاتِ بزمِ اقبال و مجلسِ ترقی ادب

مجلۂ اقبال سہ ماہی۔ مدیر:۔ ایم۔ ایم شریف۔ بشیر احمد ڈار۔ سالانہ دس روپے۔

صحیفہ سہ ماہی۔ مدیر:۔ سیّد عابد علی عابد۔ سالانہ دس روپے۔

میٹا فزکس آف پرشیا۔	مصنفہ علامہ اقبال	۵-۰-۰
امیج آف دی وسٹ ان اقبال۔	مصنفہ مظہر الدین صدیقی	۲-۰-۰
اقبال اینڈ والنٹرزم۔	مصنفہ بشیر احمد ڈار	٦-۰-۰
فکرِ اقبال۔	مصنفہ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم	۱۰-۰-۰
ذکرِ اقبال۔	مصنفہ مولانا عبدالمجید سالک	۵-۰-۰
اسلام اور تحریکِ تجدّد مصر میں۔	مترجمہ عبدالمجید سالک	۵-۰-۰
نفسیاتِ وارداتِ روحانی۔	مترجمہ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم	۱۰-۰-۰
غیب و شہود۔	مترجمہ سید نذیر نیازی	۳-۴-۰
حکمت قرآن۔	مترجمہ صوفی مصطفٰے تبسّم	۱-۰-۰
جمالیات قرآن کی روشنی میں۔	مرتبہ نصیر احمد	۴-۰-۰
فلسفۂ شریعت اسلام۔	مترجمہ ڈاکٹر شیخ عنایت اللہ	۵-۰-۰
نظامِ معاشرہ اور اسلام۔	مترجمہ عبدالمجید سالک وعزیز	۴-۰-۰
سائنس سب کے لیے۔	مترجمہ آفتاب حسن	۲۰-۰-۰
تاریخ اقوامِ عالم۔	مرتبہ مرتضٰے احمد خاں	۱۰-۰-۰

ملنے کا پتہ:۔ سکریٹری بزمِ اقبال و مجلس ترقی ادب۔ نرسنگداس گارڈن۔ لاہور

شاہد حسین رزاقی

معاشی جمہوریت کا ارتقاء

جمہوریت نے تقریباً تین ہزار سال کی طویل مدت میں بے شمار ارتقائی منزلیں طے کرنے کے بعد موجودہ صورت اختیار کی ہے
جمہوریت کی قدیم ترین نوعیت نیم وحشی گروہوں اور ابتدائی معاشروں میں پائی جاتی تھی جو کسی قسم کے جمہوری شعور کی پیدا کردہ نہ تھی
بلکہ سیاسی تنظیم کے فقدان کا نتیجہ تھی۔ منظم سیاسی معاشرہ قائم ہونے کے بعد جمہوریت سب سے پہلے قدیم یونان کی شہری ریاستوں میں
اختیار کی گئی اور وہاں اس نظام کو بڑی ترقی ہوئی۔ لیکن یہ جمہوریت محدود سیاسی جمہوریت تھی۔ معاشرتی اور اقتصادی جمہوریت کے
تصور سے جمہوریت پسند یونانی بھی آشنا تھے اور ان کے بعد ایک ہزار سال سے زیادہ مدت تک دوسری قومیں بھی ان سے ناواقف
رہیں اور جمہوریت صرف سیاست تک محدود رہی۔ اسلام سب سے پہلی انقلابی تحریک تھی جس نے نہ صرف سیاسی جمہوریت کو ترقی یافتہ
شکل میں پیش کیا بلکہ معاشرتی جمہوریت بھی مکمل طور پر قائم کر دی اور اپنی تعلیمات میں معاشی انصاف کو بنیادی اہمیت دے کر اقتصادی
جمہوریت کی راہ ہموار کر دی۔

اسلام اور معاشی انصاف

اسلام کے اقتصادی اصولوں کا مقصد یہ تھا کہ معاشرہ میں معاشی انصاف اور توازن و ہم آہنگی قائم ہو جائے اور معاشی
دولت کو تمام لوگوں کے فائدہ کے لیے کام میں لایا جائے۔ اسلام نے دولت کی اہمیت اور افادیت کو پوری طرح ملحوظ
رکھا۔ لیکن اس کے نزدیک دولت خود مقصد نہ تھی بلکہ حصول مقاصد کا ذریعہ تھی۔ چنانچہ اس نے یہ انتظام کیا کہ دولت اچھے مقاصد
کے لیے استعمال کی جائے اور معاشرہ کے لیے نقصان رساں نہ بن سکے۔ اسلام نے جائز طریقوں سے دولت پیدا کرنے کی ترغیب
دی لیکن کثیر دولت کو ایک چھوٹے سے طبقہ میں محدود کر دینے کی مخالفت کی اور معاشی اصول اس طرح بنائے کہ دولت معاشرہ
کے زیادہ سے زیادہ افراد میں پھیلتی اور گردش کرتی رہے۔ اسلام نے فرد کی ذاتی ملکیت کا اصول ختم نہیں کیا۔ لیکن اس کے لیے
اجتماعی مفاد کو نظر انداز کر دینے کی اجازت نہیں دی۔ اور ایسی پابندیاں لگا دیں کہ فرد کی دولت اور ملکیت دوسرے افراد یا
معاشرہ کے معاشی استحصال کا ذریعہ نہ بن سکیں۔

اسلام نے دولت کو امانت قرار دے کر سیاسی و معاشی افکار کی تاریخ میں ایک انقلابی تصور پیش کیا۔ اسلامی نظریہ کے
مطابق اللہ تعالیٰ حقیقی مالک اور انسان امانت دار ہے۔ اور اس امانت کا استعمال کچھ شرائط کا پابند ہے۔ زمین، معدنیات
اور دوسرے تمام قدرتی وسائل جو اجتماعی ضروریات کی تکمیل کے لیے ضروری ہیں اجتماعی دولت ہیں اور اجتماعی مفاد کے

مطابق ان کا انتظام کرنا حکومت کا فرض قرار دیا گیا ہے۔ اسلام نے فرد کی کمائی ہوئی دولت پر فرد کا حق تسلیم کیا لیکن اس دولت میں بھی کچھ حصہ دیگر افراد معاشرہ کو دینا ضروری کر دیا اور یہ تاکید کی کہ جو افراد کی ضرورت سے زیادہ ہو اس کو وہ صرف کریں تاکہ دولت جمع کر کے اس کے فوائد سے معاشرہ کو محروم نہ کیا جا سکے۔ دولت کو گردش میں رکھنے اور اس سے مستحق لوگوں کی مدد کرنے کے لیے اسلام نے زکوٰۃ و صدقات اور تقسیم ترکہ کے اصول اختیار کئے اور دولت کو معاشی استحصال کا ذریعہ بنانے کی ممانعت کی۔ دولت پیدا کرنے کے جائز طریقوں کی اسلام نے حوصلہ افزائی کی اور ناجائز طریقوں سے روکا۔ چنانچہ تجارت سے واجبی منافع کمانے کی تو اجازت دی۔ لیکن آیندہ زیادہ منافع کمانے کی توقع پر مال کو روکے رکھنے اور چوربازاری کرنے سے منع کیا۔ کیونکہ یہ طریقے معاشرہ کے لیے نقصان رساں ہوتے ہیں۔ اسی طرح رباخوری کے ظالمانہ طریقہ کو ناجائز قرار دیا تاکہ مفت خوری اور معاشی استحصال کا انسداد ہو جائے اور اقتصادی نظام میں توازن اور عدل قائم رہے۔

معاشی انصاف کے مغربی تصورات

اسلامی خلافت کے بجائے مسلمانوں نے جب ملوکیت اختیار کر لی تو اسلامی معاشرہ میں غیر اسلامی عناصر کو روز افزوں تقویت ہونے لگی اور اسلام کی سیاسی جمہوریت اور معاشی انصاف کے اصولوں کو خود مسلمانوں نے بتدریج فراموش کر دیا۔ لیکن دوسری قوموں میں جب سیاسی جمہوریت کو ترقی ہوئی تو اسلام کی معاشری جمہوریت کے تصور سے بھی وہ بہت کچھ متاثر ہونے لگیں۔ مگر معاشی انصاف کا تصور ان اقوام میں انیسویں صدی سے پہلے مقبول نہ ہو سکا۔ اس زمانہ میں یہ تصور سیاسی اور معاشی کش مکش کے باعث نمودار ہوا۔ معاشی حالات کی شدت نے نئے نئے معاشی نظریات کی شکل اختیار کی اور معاشی انصاف کو حکومت کا ایک بنیادی فرض قرار دیا جانے لگا۔ چونکہ معاشی مسائل کا سیاسیات سے گہرا تعلق تھا اس لیے معاشی نظریات حکومت و سیاست پر اثر انداز ہونے لگے۔ یہ رجحان اس قدر ترقی کر گیا کہ بعض سیاسی نظاموں کی اساس بھی معاشی نظریات کو قرار دیا گیا اور سیاست و معیشت کے درمیان گہرا تعلق قائم ہو گیا۔ دوسری طرف حکومت کو جمہوری بنانے کی تحریک معاشی افکار پر بھی اثر انداز ہوئی اور معاشی انصاف کا تصور بتدریج معاشی جمہوریت کی شکل اختیار کرنے لگا۔

انیسویں صدی کے یہ معاشی رجحانات صنعتی انقلاب کے پیدا کردہ تھے۔ جہاز رانی کی ترقی، نوآبادیوں کے قیام اور تجارتی منڈیوں کی وسعت نے مغربی تاجروں کے لیے دولت کمانے کے وسیع راستے کھول دیئے تھے اور وہ تجارتی اشیاء کی روز افزوں مانگ پوری کرنے کے لیے منظم کوششیں کرنے لگے۔ اس کے ساتھ ہی اس زمانہ میں ایجادات و اختراعات پر بھی پوری توجہ کی گئی اور ایسی مشینیں ایجاد ہوئیں جن کی وجہ سے صنعتی ترقی کا نیا دور شروع ہو گیا۔ صنعت و حرفت کی ترقی سے زرعی معاشرہ رفتہ رفتہ صنعتی معاشرہ میں تبدیل ہونے لگا اور زندگی کے معیار و ضروریات بدل جانے سے معاشی نظام میں ایک ہمہ گیر انقلاب پیدا ہو گیا۔ نئے معاشرہ میں صنعت کاروں اور صنعتی مزدوروں کے طبقے بن گئے۔ سرمایہ داری کو فروغ ہوا۔ اور آجر و مزدور کی کش مکش رونما ہوئی۔ معاشرہ میں ان وسیع تبدیلیوں اور نئے مسائل کا اثر نہ صرف معاشیات بلکہ حکومتی نظام

اور سیاسی تفکر پر بھی پڑا۔ اور معاشی و سیاسی آزادی و مساوات کے مسائل زیر بحث آ گئے۔

انفرادیت

یورپ میں مطلق العنان حکمرانوں کے زوال اور صنعتی انقلاب کے بعد حاکم و محکوم کی کش مکش فرد اور مملکت کی کش مکش بننے لگی اور حکومت کے دائرۂ عمل کو محدود اور فرد کے حقوق و اختیارات کو وسیع تر کرنے کی تحریک کو بہت ترقی ہوئی۔ چنانچہ نظریۂ انفرادیت رونما ہوا۔ انفرادیت کے حامیوں نے فرد کو جماعت پر فوقیت دی کیونکہ ان کا یہ نظریہ تھا کہ معاشرہ کے قیام کا مقصد فرد کے مفاد کا تحفظ ہے اور فرد اپنے مفاد کو سب سے بہتر طریقہ پر سمجھ سکتا ہے، اس لیے ضروری ہے کہ حکومت اس کے معاملات میں مداخلت نہ کرے اور فرد پر پابندیاں عائد کر کے اس کی ترقی میں رکاوٹ نہ ڈالے۔

انفرادیت کے علمبردار فان ہمبولٹ نے حکومت کو ایک ناگزیر برائی قرار دیا اور داخلی و خارجی تحفظ کے سوا کسی اور معاملہ میں خواہ وہ افراد کی ترقی ہی سے متعلق کیوں نہ ہو حکومت کی مداخلت کی شدید مخالفت کی۔ اسپنسر نے انصاف پر بہت زور دیا اور انصاف سے اس کا مطلب یہ تھا کہ ہر شخص کو مساوی آزادی ہو اور اس آزادی کے استعمال میں حکومت کوئی مداخلت نہ کرے۔ انفرادیت کے اس تصور کے تحت اس نظریہ کے حامیوں نے اقتصادی زندگی میں بھی حکومت کی مداخلت کی مخالفت کی۔ اور آزاد معاشی جدوجہد، مسابقت اور بقائے اصلح کے اصولوں پر بہت زور دیا۔ چنانچہ اسپنسر کا مطالبہ تھا کہ معاشی زندگی میں حکومت کوئی مداخلت نہ کرے اور وہ صرف قانونِ طلب و رسد کی تابع ہو۔ ایڈم اسمتھ کا یہ نظریہ تھا کہ معاشی زندگی حکومت کے اثر سے بالکل آزاد رکھی جائے۔ طلب و رسد کے تعین میں مداخلت نہ کی جائے اور مسابقتی بازار میں تجارت و محنت کو آزاد رکھا جائے۔ مالتھس نے بھی مسابقت کے اصول پر بہت زور دیا اور مزدوروں کی اُجرت کے تعین کا معیار بھی یہی رکھا۔

انفرادیوں کے نزدیک معاشی انصاف کے لیے مسابقت اور بقائے اصلح کے اصولوں کو بنیادی اہمیت حاصل تھی۔ لیکن تجربہ سے یہ ثابت ہوا کہ یہ اصول نہ سب کے مفاد کے مطابق ہیں اور نہ ان سے معاشی انصاف حاصل ہو سکتا ہے۔ چنانچہ کچھ مدت کے بعد انفرادیت پسند لبرل بھی سب لوگوں کے مفاد کی حفاظت اور معاشی سرگرمیوں کی تنظیم کے لیے کسی نہ کسی شکل میں حکومت کی مداخلت کو ضروری تصور کرنے لگے۔

اشتراکیت

انفرادیت پسندوں کے برعکس نظریۂ اشتراکیت کے حامیوں کا یہ خیال تھا کہ فرد اپنے مفاد کا بہترین ضامن نہیں ہوتا اس لیے معاشرہ کی نہ صرف سیاسی زندگی بلکہ معاشی اور اخلاقی زندگی کو بھی اجتماعی نگرانی کی اساس پر قائم کرنا ضروری ہے۔ چنانچہ جرمن مفکر فشتے نے نہ صرف قومی مملکت بلکہ قومی اشتراکیت کی بھی حمایت کی۔ اس کا یہ نظریہ تھا کہ اقتصادی نظام کی ذمہ دار بھی حکومت ہو اور وہی مختلف پیشوں اور طبقوں کے معاشی حصوں کا تعین کرے تاکہ خام پیداوار، مصنوعات اور معاشی

وسائل سے سب مناسب فائدہ اٹھا سکیں۔ اس کے علاوہ خارجی تجارت اور قیمتوں پر بھی حکومت نگرانی رکھے تاکہ ملک معاشی استحکام حاصل کر سکے۔

فشتے کے نزدیک معاشی انصاف کا مطلب یہ تھا کہ قومی وسائلِ معاشی سے سب لوگ منظم طور پر استفادہ کریں۔

ابتدائی دور کے اشتراکی نظریہ سازوں میں سے رابرٹ اوِن نے معاشی انصاف حاصل کرنے کے لیے مزدوروں کی اصلاح وتنظیم پر زور دیا اور کارخانہ داروں پر ان کی اہمیت واضح کرنے کی کوشش کی کیونکہ وہ کش مکش کے بجائے تعاون اور امداد باہمی کے اصول کا قائل تھا۔ سان سیموں کا یہ نظریہ تھا کہ معاشرے کے تمام عناصر کو منظم نگرانی کے تحت لانا ضروری ہے اور معاشی انصاف کا تقاضا یہ ہے کہ حکومت ہر شخص کے لیے روزگار فراہم کرے اور ہر شخص معاشرے کے لیے کام کرے۔ افراد کی صلاحیتوں میں فرق کے باعث اُجرتوں میں فرق ہونا لازمی ہے اور یہ باقی رہے گا لیکن مزدوروں کا استحصال نہ کیا جائے۔ چنانچہ حکومت کا فرض ہے کہ وہ معاشی وسائل کو اس طرح منظم کرے کہ سب کے حقوق کا واجبی تحفظ ہو سکے۔

فوریئے نے یہ نظریہ پیش کیا کہ ہر شخص سے اس کی صلاحیت کے مطابق کام لیا جائے اور ہر شخص کو اس کی ضروریات کے مطابق دیا جائے۔ پیداوار کا مقصد ضروریات کی تکمیل ہونا چاہیئے نہ کہ نفع اندوزی۔ اور منافع میں نہ صرف سرمایہ دار بلکہ مزدور کا بھی حصہ ہونا ضروری ہے۔ بلینک کا یہ خیال تھا کہ ہر شخص روزگار کا حقدار ہے اور اس کو یہ حق ضرور ملنا چاہیئے۔ چنانچہ حکومت اقتصادی نظام کی نگرانی کرے اور کارخانے قائم کرے جس کے انتظام اور منافع میں مزدوروں کو بھی حصہ دیا جائے۔

اشتمالیت

ابتدا میں برطانیہ اور فرانس میں صنعتی ترقی زیادہ ہوئی تھی اور اشتراکیت بھی پہلے ان ہی ممالک تک محدود تھی۔ لیکن جب صنعتی ترقی جرمنی اور یورپ کے دوسرے ممالک میں پھیلی تو اشتراکیت ان ممالک میں بھی مقبول ہونے لگی۔ جرمن اشتراکیت کا بانی فشتے تھا لیکن ترویج اشتراکیت میں اہم ترین شخصیت کارل مارکس تھا۔ جو نامور جرمن مفکر ہیگل اور فرانس کے اشتراکیوں کے خیالات سے متاثر تھا اور تاریخ کی مادی تاویل کو اس نے اپنے نظریات کی بنیاد بنایا۔ مارکس اور اس کے رفیق انگلز کے نظریات اور انقلاب پسندی نے اشتراکیت کی ایک نئی قسم اشتمالیت کا آغاز کیا۔ جس نے رفتہ رفتہ بڑی اہمیت حاصل کر لی۔

اشتمالیوں نے یہ نظریہ پیش کیا کہ معاشی طبقوں کو ختم کر کے ایک غیر طبقہ داری معاشرہ قائم کیا جائے جس میں وسائل پیدائش دولت، انفرادی قبضہ میں نہ ہوں اور اقتصادی مساوات قائم ہو۔ سرمایہ داری نظام میں صنعتی پیداوار کے ذرائع اور پیدائش دولت کے وسائل پر افراد کا قبضہ ہوتا ہے جو معاشی انصاف کے خلاف ہے اس لیے سرمایہ داری کو ختم کر دینا اور ان تمام وسائل دولت کو انفرادی قبضہ سے نکال کر قومی ملکیت قرار دینا چاہیئے۔ ان مقاصد کو حاصل کرنے کے لیے یہ ضروری

ہے کہ جو عناصر سرمایہ داری کے قیام و تقویت کا باعث ہوتے ہیں ان کو طاقت کے ذریعہ ختم کر دیا جائے۔

موجودہ رجحانات

معاشی انصاف کے ان مختلف نظریات کا مقصد معاشی استحصال کو ختم کر کے اقتصادی آزادی اور حقوق کا تحفظ حاصل کرنا تھا۔ معاشرہ کی سیاسی، معاشرتی اور اقتصادی ترقی کے ساتھ زندگی کے ان اہم شعبوں میں جمہوری حقوق کا تصور بھی ترقی کرتا گیا۔ اور نہ صرف سیاسی اور معاشرتی مساوات بلکہ معاشی مساوات کو بھی معاشرہ کی فلاح و بہبود کے لیے لازمی قرار دیا جانے لگا۔ معاشی انصاف اور عوام کے معاشی حقوق و مفاد کی حفاظت کے رجحان نے بتدریج معاشی جمہوریت کی شکل اختیار کر لی اور اس کو روز افزوں اہمیت حاصل ہونے لگی۔ موجودہ دور میں جمہوری افکار کا رجحان معاشی جمہوریت کی طرف ہے۔ جنگِ عالمگیر کے پیدا کردہ حالات کے تحت سیاسی مساوات سے زیادہ معاشی مواقع کی مساوات پر زور دیا جانے لگا۔ اور یہ خیال ترقی کر گیا کہ سیاست کی طرح معیشت میں بھی جمہوریت کا ہونا ضروری ہے۔ کیونکہ مختلف طبقوں کے درمیان معاشی امتیاز معاشرہ کی فلاح و ترقی کے لیے نقصان رساں ہوتا ہے۔ کسی معاشرہ کی ترقی کے لیے محض سیاسی مساوات کافی نہیں۔ بلکہ معاشی مواقع کی مساوات بھی ضروری ہے اور معاشی انصاف جمہوریت کی اساس ہے۔ لہٰذا حکومت کا یہ فرض ہے کہ وہ معاشرہ کے تمام طبقوں کے معاشی حقوق و مفاد کا تحفظ کرے۔ معاشی مواقع میں عدل و مساوات کو ملحوظ رکھے۔ ملک کے معاشی وسائل کو قومی مفاد کے مطابق استعمال کرے اور قومی ضروریات کی تکمیل کے لیے جن صنعتوں کی ضرورت ہو ان میں نفع اندوزی کو بالکل ختم کر دے۔ معاشی مراعات بھی ملک اور قوم کے مفاد اور عوام کی فلاح و بہبود کے لیے اتنے ہی نقصان رساں ہیں جتنے کہ سیاسی مراعات اور جمہوری نظام کی ترقی و استحکام کے لیے یہ لازمی ہے کہ سیاسی و معاشی ہر قسم کی مراعات کو ختم کر دیا جائے اور کوئی طبقہ یا افراد عوام کا استحصال نہ کر سکیں۔

ایک حدیث

جھگڑوں سے اجتناب

ابوامامہ سے ابوداؤد نے ایک ارشاد نبوی یوں نقل کیا ہے:

من ترک المراء وهو مبطل بنی له بیت فی ربض الجنة، ومن ترکه وهو محق بنی له فی وسطها ومن حسن خلقه بنی له فی اعلاها۔

(ریاض السنۃ صفحہ ۴۲)

جو جھگڑنے سے باز آجائے اور ہو وہ ناحق پر، تو اس کے لیے جنت کے گرد و نواح میں ایک گھر بنایا جائے گا۔ اور جو حق پر ہونے کے باوجود جھگڑا ترک کر دے اس کے لیے وسط جنت میں ایک مکان بنایا جائے گا۔ اور جس کے اخلاق اچھے ہوں اس کے لیے جنت کے اعلیٰ طبقے میں ایک محل بنے گا۔

ہم ثقافت کے کسی شمارے میں یہ وضاحت کر چکے ہیں کہ جنّت یا دوزخ کی زندگیوں کا آغاز اسی دنیا سے ہوتا ہے۔ کیونکہ دنیا ہی آخرت کی کھیتی ہے۔ بیج اسی دنیا میں بویا جاتا ہے بلکہ اس کے کچھ ثمرات بھی یہیں حاصل ہو جاتے ہیں اور آخرت میں یہی کھیتی پوری طرح بارآور ہو کر کاٹی جاتی ہے۔ اس زندگی سے جو باتیں جہنم کی زندگی میں تبدیل کر دیا کرتی ہیں ان میں ایک چیز بے کار کے بحث مباحثے، جھگڑے اور مناظرے ہیں۔ ہمارے معاشرے میں مدت سے یہ شغلہ بڑا محبوب رہا ہے۔ اس کی بہت سی قسمیں ہیں۔ مثلاً:

آپ اخباروں میں تقریباً ہر روز اس طرح کی خبریں پڑھتے ہوں گے کہ باپ نے بیٹے کو یا فرزند نے والد کو قتل کر دیا۔ میاں نے بیوی کی ناک کاٹ لی۔ سواری نے تانگے والے کے پیٹ میں چاقو گھونپ دیا، وغیرہ وغیرہ۔ جب واقعات کا سراغ لگایا جاتا ہے تو تہہ سے بات نکلتی ہے کہ بہت معمولی سی بات پر اختلاف رائے ہوا۔ بات کا بتنگڑ بنا۔ گفتگو میں سوال و جواب نے شدت اختیار کی۔ بات بڑھتے بڑھتے باہمی تو تکار اور گالی گلوچ تک نوبت پہنچی۔ پھر زبان سے ہاتھ پاؤں کا نمبر آیا۔ یہ ناکافی ہوا تو چاقو یا لاٹھیاں نکل آئیں۔ کوئی جان سے گیا اور کوئی برسوں کے لیے جیل خانے پہنچ گیا۔

(۲) آغاز علمی گفتگو سے ہوا! اور نتیجے میں دو پارٹیاں ہو گئیں۔ معاملہ صرف اختلاف رائے تک ہی نہ رہا بلکہ ایک فریق نے سنجیدگی سے ہٹ کر دوسرے پر کیچڑ اچھالنی شروع کی اور دوسرے نے جواباً مخالف فریق کی پگڑی اتارتی۔ اس طرح معاملہ چل پڑا۔ اور غیر محدود عرصے کے لیے دونوں میں تفریق کی خلیج حائل ہو گئی۔

(۳) کسی غیر ضروری مسئلے پر — جس کا نہ عمل سے کوئی تعلق اور نہ آخرت میں اس کے متعلق کوئی بازپرسی — مصلحۃ

انداز سے مکالمہ ہوا اور نتیجے میں اس نے مذہبی رنگ اختیار کرلیا۔ دوسرے کو نیک نیت تصور کرنے کا گمان جاتا رہا اور فرض کرلیا کہ وہ نیتِ اخلاص سے عاری ہے۔ پھر لات جوتا جہاد قرار پایا اور تفریق اُمت آگے چل کر تفریق در تفریق پر منتج ہوئی یعنی پہلے مبادلۂ خیالات، پھر مکالمہ، پھر مناظرہ، پھر مطاعنہ و مشاتمہ (باہمی گالی گلوچ) پھر مجادلہ اور مقاتلہ۔

ان جھگڑوں کے پہاڑ کو جب کھودا جاتا ہے گا تو اس کی تہہ میں صرف مراء کی چھپا ملے گی جس کی وضاحت کردینا مناسب ہوگا یہ مراء کیا چیز ہے؟ پہلے اسے سمجھ لینا چاہیئے۔ مَرْیٌ کے معنی ہیں دودھ نچوڑنا۔ گھوڑے کو کوڑے یا ایڑ لگا کر دوڑانا۔ دوسرے کے حق سے انکار کرنا۔ اسی سے مماراۃ اور مراء ہے جس کے معنی ہیں ایک دوسرے کی بات کی تحقیر کی نیت سے طعن آمیز گفتگو کرکے جھگڑا پیدا کرنا۔ گویا ہر فریق دوسرے کا دودھ یا جوہر نکالتا ہے۔ اسے ایڑ لگاتا ہے اور اس کی حق بات سے بھی انکار کرتا ہے۔ یہ ہے مراء۔ اس کی ممانعت قرآن میں بھی ہے۔ ارشاد ہے:

فلا تمار فیھم الا مراءً ظاھراً — (اے رسول) اصحاب کہف کے بارے میں باہمی گفتگو صرف ظاہر تک محدود رکھو۔

اس کا مطلب یہ ہے کہ اصحاب کہف کے بارے میں جو کچھ وحی الٰہی سے ظاہر ہو چکا ہے اس سے آگے کوئی موشگافی نہ کرو۔ ظاہر ہے اگر گفتگو وحی کے ظاہر کرنے تک محدود رہے تو اس میں نہ طعن ہوگا نہ تحقیر۔ اسی مفہوم کو دوسری جگہ یوں بیان کیا گیا ہے کہ:

وجادلھم بالتی ھی احسن — منکرین سے مکالمہ کرو تو حسین ترین طریقہ اختیار کرو۔

اسی سے تماری بھی ہے جس کے معنی ہیں شک پیدا کرنا۔ جب کسی بات میں شک پر شک پیدا کیا جاتا رہے تو لامحالہ مباحثہ اور مناظرہ بڑھتے بڑھتے مراء تک نوبت پہنچے گی جو مقاتلے پر بھی منتج ہو سکتی ہے۔ قرآن پاک میں ہے:

فبای الاء ربک تتماری؟ — تم اپنے رب کی کن کن نعمتوں میں شکوک پیدا کرتے رہو گے؟

اب دیکھیے زیر بحث ارشاد نبوی میں مراء کے کن کن نازک گوشوں پر روشنی ڈالی گئی ہے۔ یہ ظاہر ہے کہ ہر بات میں اختلافِ رائے کی گنجائش رہتی ہے خواہ وہ لین دین کا معاملہ ہو، یا تبلیغ کا یا دوسرے معاملات میں اظہار خیال کا۔ ان سب مواقع پر یقیناً ایک فریق حق پر ہوگا اور دوسرا ناحق پر۔ اب ظاہر ہے کہ بات کرنی ضروری ہے جس کے بغیر انسان کا کوئی کام نہیں چل سکتا۔ ایسی صورت میں کیا روش اختیار کرنی چاہیئے؟ اس کے متعلق حضورؐ نے کچھ ہدایات دی ہیں جن کا خلاصہ یہ ہے کہ جب گفتگو سنجیدگی کی حدود سے متجاوز ہونے لگے اور صورت جھگڑے کی پیدا ہونے لگے تو ہیں اپنی زبان — اور قلم بھی جو زبان کا ترجمان ہے — روک لو۔

اگر بات کرنے والا ناحق پر ہو تو سلامت روی کا تقاضا یہ ہے کہ اپنی رائے واپس لے لے لیکن اگر بات کی صحت اس کی سمجھ میں نہ آسکی ہو تو کم از کم اتنا تو وہ کر ہی سکتا ہے اپنی زبان روک لے۔ ایسے شخص کے لیے یہ بشارت ہے کہ اس کے لیے

بہشت کے گردونواح میں ایک گھر تعمیر ہوگا۔ یعنی چونکہ وہ حق سے دور ہے اس لیے جنتی زندگی کے اندر تو داخل نہ ہوگا لیکن چونکہ اس نے سلامت روی اختیار کی اس لیے بہشتی زندگی سے اسے قرب حاصل ہو جائے گا۔

اور اگر وہ حق پر ہونے کے باوجود جھگڑے سے باز رہتا ہے تو اس کا ٹھکانا جنت کے وسط میں ہوگا کیونکہ ایک تو وہ حق پر ہے اور دوسرے وہ فضول کے جھگڑے سے باز رہا۔ حق پر ہونے کا یہ مطلب نہیں ہوتا کہ انسان سلامت روی اور متانت کو خیرباد کہہ دے اور ہر ایک کی گردن پر سوار ہو کر زبردستی اپنی بات منوانے کی کوشش کرتا پھرے اور بات بات پر طعن تشنیع اور تحقیر سے کام لیتا رہے۔ اس قسم کے جھگڑوں سے حق کی تبلیغ نہیں ہوتی بلکہ اس کا اثر الٹا ہوتا ہے اور مخاطب کا جذبۂ مقابلہ اسے حق سے اور زیادہ دور لے جاتا ہے۔ اسی لیے قرآن پاک میں حکم ہے کہ:

فذکران نفعت الذکری

نصیحت کرو بشرطیکہ وہ نتیجہ خیز بھی ہو۔

اس کے معنی یہ ہیں جہاں تذکیر (یاددہانی اور نصیحت) بے سود و بے نفع ہو یا اور الٹا نتیجہ پیدا کرے وہاں اپنی توانائیوں کو گفتگو میں ضائع نہ کرنا چاہیئے۔ اس سے خود اپنا ذہن اور جذبہ بھی خراب ہوتا ہے۔

پھر آخر میں ایک جامع ارشاد یوں ہے کہ جس کے اخلاق اچھے ہوں اس کے لیے بہشت کے اعلیٰ طبقے میں محل تعمیر ہوگا۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ جھگڑوں سے بچنا خود ہی اخلاقی زندگی کا ایک بڑا تقاضا ہے۔ اسی لیے قرآن پاک میں بھی یہ حکم ہے کہ:

قولوا للناس حسنا

لوگوں سے خوش کلامی سے بات کرو۔

زندگی میں انسان کو ہر مرحلے پر کچھ بولنے کی ضرورت پڑتی ہے اس لیے اخلاقی تقاضوں کا لحاظ رکھنے کا سب سے پہلا موقع بھی ہوتا ہے۔ یہی زبان دوست بناتی ہے اور یہی دشمن پیدا کرتی ہے۔ اسی زبان سے بڑے بڑے فسادات پیدا ہوتے ہیں اور اسی سے بڑے سے بڑا فساد دور ہو جاتا ہے۔ اسی سے کفر اور اسی سے ایمان ظاہر ہوتا ہے۔ اسی سے دعائیں اور اسی سے گالیاں نکلتی ہیں۔ یہی ہے جو انسان کے اندرونی جذبات کی ترجمانی ہوتی ہے۔ اور یہی ہے جو حقیقت کے خلاف بول کر منافقت کی شان پیدا کرتی ہے۔ غرض یہ زبان عجیب چیز ہے۔ اس کی نوک پر جنت اور جہنم کی چابیاں لٹکی رہتی ہیں۔ کتنا صحیح فرمایا ہے حضورؐ نے کہ:

من یضمن ما بین لحییه وما بین فخذیه اضمن له الجنه

میں جنت کی ضمانت دیتا ہوں اس شخص کو جو دو چیزوں کی ضمانت دے۔ ایک دو جبڑوں کے درمیان والی چیز (زبان) اور دوسرے دو رانوں کی درمیانی چیز (شرمگاہ)۔

آپ نے دیکھا کس طرح زبان کی نوک بہشت و دوزخ کی کنجیوں کے لیے کھونٹی کا کام دے رہی ہے؟ یہی حقیقت زیرنظر حدیث میں بیان ہوئی ہے۔ جو زبان کے ایک بڑے غلط عمل ــــ جھگڑے ــــ سے الگ رہے وہ اگر حق پر ہے تو وسط جنت میں ورنہ بہشت کے گردونواح میں ایک ٹھکانے کا مستحق ہو جاتا ہے۔ اور ساتھ ہی یہ بھی فرمایا گیا کہ

یہ بھی دراصل ایک شاخ زندگی ہے جس کی جڑ اخلاقی قدروں کی محافظت ہے۔ لہذا جس کی اخلاقی زندگی اچھی ہو اس کا مقام سب سے اعلیٰ ہے۔

یہاں یہ بات خوب ذہن نشین کر لینی چاہیئے کہ بہشت کے وسط یا اس کے گردو نواح کے ٹھکانے کا استحقاق محض ایک دو بار کرنے سے نہیں پیدا ہو جاتا۔ زندگی میں ایک بار ایسا کرنے سے استحقاق تو پیدا ہو جاتا ہے لیکن اس استحقاق کو باقی رکھنا خود انسان کا کام ہے اور وہ جب ہی ہو سکتا ہے کہ یہ ایک انداز زلیست اور روش زندگی بن جائے۔ اگر ایک دو موقعوں پر تو اس کو ملحوظ رکھا جائے اور زندگی کے بے شمار مواقع پر اس کے خلاف کیا جائے تو ظاہر ہے کہ اتنی سی بات سے اتنا بڑا استحقاق نہیں پیدا ہو سکتا۔ (محمد جعفر)

گلستانِ حدیث

مصنفہ محمد جعفر پھلواروی

چالیس منتخب احادیث نبوی کی تشریح، جس کے ہر مضمون کی تائید میں دوسری احادیث اور قرآن کریم کی آیات سے ان کی مطابقت نہایت دل کش انداز سے پیش کی گئی ہے۔ اندازِ نگارش اچھوتا اور تشریحات جدید افکار و اقدار کی روشنی میں کی گئی ہیں۔ کاغذ و طباعت عمدہ۔ مجلد مع گرد پوش۔ قیمت دو روپے آٹھ آنے

اسلام اور رواداری

مصنفہ رئیس احمد جعفری

قرآن کریم اور حدیث نبوی کی روشنی میں بتایا گیا ہے کہ اسلام نے غیر مسلموں کے ساتھ کیا حسنِ سلوک روا رکھا ہے اور انسانیت کے بنیادی حقوق ان کے لیے اعتقاداً اور عملاً محفوظ کئے ہیں۔ حصہ اول ۴/۷ روپے۔ حصہ دوم ۸/۷ روپے

ملنے کا پتہ: ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ۔ کلب روڈ۔ لاہور

مطبوعات ادارۂ ثقافت اسلامیہ

اسلام کا نظریۂ حیات
مصنفہ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم
قیمت آٹھ روپے

الدین یسر
مصنفہ محمد جعفر شاہ پھلواروی
قیمت چھ روپے

اسلام میں حیثیت نسواں
مصنفہ مظہر الدین صدیقی
قیمت تین روپے آٹھ آنے

اسلام اور مسئلۂ زمین
مصنفہ پروفیسر محمود احمد
قیمت چار روپے چار آنے

مسئلۂ اجتہاد
مصنفہ محمد حنیف ندوی
قیمت تین روپے

اسلام کا نظریۂ اخلاق
مصنفہ مظہر الدین صدیقی
قیمت دو روپے

زیر دستوں کی آقائی
مصنفہ محمد جعفر شاہ پھلواروی
قیمت تین روپے آٹھ آنے

قرآن اور علم جدید
مصنفہ ڈاکٹر محمد رفیع الدین
قیمت چھ روپے آٹھ آنے

طب العرب
مصنفہ براؤن مترجمہ حکیم نیر واسطی
قیمت سات روپے چار آنے

فقہ عمر
مصنفہ شاہ ولی اللہ - مترجمہ امام خاں
قیمت چار روپے بارہ آنے

اسلام کا نظریۂ تاریخ
مصنفہ مظہر الدین صدیقی
قیمت تین روپے آٹھ آنے

افکار ابن خلدون
مصنفہ محمد حنیف ندوی
قیمت چار روپے چار آنے

ادارۂ ثقافت اسلامیہ - کلب روڈ - لاہور - پاکستان

Regd. No. L. 6033 August 1959 رجسٹرڈ نمبر ایل-۶۰۳۳

ماہنامہ ثقافت لاہور

ستمبر ۱۹۵۹ء

مدیر

شاہد حسین رزاقی

مؤسس ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم مرحوم

ستمبر سنہ ۱۹۵۹ء

جلد ۷ شمارہ ۹

سالانہ
آٹھ روپے

فی پرچہ
بارہ آنے

ادارۂ ثقافت اسلامیہ

لاہور —— پاکستان

ترتیب

طابع ناشر: شاہد حسین رزاقی مطبوعہ: انجمن حمایت اسلام پریس لاہور مقام اشاعت: کلب روڈ۔ لاہور

شاہد حسین رزاقی

تاثرات

اچھی باتیں کہنے والے ہر قوم میں ہوتے ہیں، زندہ قوموں میں بھی اور مردہ قوموں میں بھی اور ان باتوں کا ایک خاص اثر بھی ہوتا ہے۔ لیکن محض پند و وعظ سے قوموں کی زندگی میں کوئی بڑا انقلاب نہیں ہوتا۔ کوئی اصول خواہ وہ کتنا ہی اچھا کیوں نہ ہو اگر اس پر عمل نہ کیا جائے تو اس سے مفید نتائج حاصل نہیں ہو سکتے۔ قوموں کی قسمت بدل دینے والی قوت عمل ہے۔ جس رہنما میں فکر و عمل کی اعلیٰ صلاحیتیں ہوتی ہیں اور جو نہ صرف گفتار بلکہ کردار کی خوبیوں کا بھی حامل ہوتا ہے وہ مردہ قوم میں ایک نئی زندگی پیدا کر کے اس کی حالت بدل دیتا ہے۔ قائدِ اعظم محمد علی جناح ایسے ہی رہنما تھے۔ ان کی ندرتِ فکر، جوشِ عمل اور جوہرِ کردار نے ایک منتشر اور زوال پذیر قوم کو ایک نصب العین دیا، اس نصب العین کو حاصل کرنے کے لیے منظم کر دیا اور اس کی خاطر ہر مصیبت کا مقابلہ کرنے کا عزم و استقلال عطا کیا۔

قائدِ اعظم نہ مفسر تھے نہ محدث اور نہ کسی خانقاہ کے سجادہ نشین لیکن اسلام کی روح سے پوری طرح باخبر تھے اور یہ خوب جانتے تھے کہ اسلام محض رسوم و رواج اور عبادات کا مجموعہ نہیں بلکہ ایک مکمل دین یا ضابطۂ حیات ہے اور یہی وجہ ہے کہ ایک ایسے نازک دور میں جب قیادت و سیادت کو اپنی میراث سمجھنے والے مفسرِ قرآن اسلام کی روح سے بیگانہ اور محدث مقامِ محمدی سے بے خبر تھے محمد علی جناح کے نورِ ایمان سے ظلمت کدۂ ہند میں روشنی پھیل گئی اور ملتِ اسلامیہ کا قافلہ اپنے دیدہ ور قائد کی رہبری میں منزلِ مقصود پر پہنچ گیا۔ مشیتِ ایزدی نے محمد علی جناح کو ملتِ اسلامیہ کا قائدِ اعظم بنا کر اس مفروضے کی تردید کر دی کہ مسلمانوں کی قیادت کسی مخصوص طبقے کا حق ہے۔ اور ایک مرتبہ پھر یہ حقیقت واضح ہو گئی کہ کامیاب قیادت کے لیے کن اوصاف کی ضرورت ہے۔

فکری اور عملی صلاحیتوں کے ساتھ ہی قائدِ اعظم اپنے نصب العین پر پورا ایمان رکھتے تھے اور اس پر پورے عزم و استقلال سے جمے رہے۔ ہر قسم کی ترغیب یا خوف سے بلند تر ہو کر پورے خلوص و دیانت اور صداقت کے ساتھ حصولِ مقصد کے لیے جد و جہد کرتے رہے۔ ان کی کوششوں میں ذاتی اغراض و مفاد کا شائبہ تک نہ تھا۔ اصول کو قربان کر کے سودا بازی کے وہ قائل نہ تھے۔ اپنے نصب العین کی خاطر ہر تکلیف کو برضا و رغبت قبول

کرنے پر آمادہ تھے اور ہر مخالفت کا مقابلہ کرنے اور اس پر غالب آنے کا حوصلہ رکھتے تھے۔ قائدِ اعظم کے ان اوصاف نے مسلمانوں میں اپنے نصب العین کی خاطر مر مٹنے کا جذبہ پیدا کر دیا۔ ان کو ایک پرچم کے نیچے متحد و منظم کیا۔ اور حصولِ مقصد کے لیے اس طرح سرگرمِ عمل بنا دیا کہ وہ تمام رکاوٹوں پر غالب آگئے اور ناممکن کو ممکن کر دکھایا۔ قائدِ اعظم کی قیادت سے پہلے اور ان کی وفات کے بعد کے حالات کا مقابلہ اگر ان کے زمانۂ قیادت کے حالات سے کیا جائے تو یہ حقیقت بخوبی واضح ہو جائے گی کہ ایک شخص کے فکر و عمل، ایمان و ایقان، فہم و بصیرت، خلوص و صداقت اور عزم و استقلال سے پوری قوم کی زندگی میں کتنا بڑا انقلاب ہو سکتا ہے۔ اگر قائدِ اعظم جیسا رہنما مل جائے تو ایک نیم مردہ قوم میں زندگی کی نئی روح کس طرح بیدار ہو جاتی ہے اور اگر ان اوصاف سے خالی افراد کے ہاتھوں میں عنانِ قیادت چلی جائے تو بیدار قوم بھی رفتہ رفتہ خوابِ غفلت میں مبتلا ہو جاتی ہے۔ درحقیقت قائدِ اعظم ہمارے لئے کامیاب قیادت کی ایک فیض آفریں مثال ہیں۔

قائدِ اعظم کی زندگی صرف ایک فرد کی سرگذشتِ حیات نہیں بلکہ یہ ملتِ اسلامیہ کے ایک نازک ترین دَور کی تاریخ ہے۔ اسلامیانِ ہند کے جہادِ حریت میں تقریباً ربع صدی تک قائدِ اعظم کی شخصیت، ایک ایسا مرکزی نقطہ رہی ہے جس کے گرد ساری قوم جدوجہد کرتی رہی اور آخر کار تمام مخالفتوں اور مزاحمتوں کے باوجود اپنے لیے ایک جداگانہ مملکت قائم کرنے میں کامیاب ہوئی۔ دنیا کی تاریخ میں ایک عظیم مملکت کے بانی، ایک مظلوم قوم کے نجات دہندہ اور حق و صداقت کے علمبردار کی حیثیت سے قائدِ اعظم کا نام ہمیشہ روشن رہے گا اور اہلِ پاکستان کے دل میں اپنی مملکت کے بانی اور اپنے محبوب و محترم رہنما کی یاد ہمیشہ تازہ رہے گی۔

ٹامس کارلائل

سیّد الانبیاءؐ

ٹامس کارلائل انیسویں صدی کا ایک نامور انگریز مصنف، مورخ اور مفکر تھا۔ اس کے لکچروں کا مجموعہ "ہیرو اینڈ ہیرو ورشپ" بہت مشہور ہے جس میں ایک لکچر حضور رسالت مآبؐ کے متعلق بھی ہے۔ ایک ایسے دور میں جب کہ عیسائی اہل قلم اور اہل کلیسا اسلام اور بانیِ اسلام پر طرح طرح کے الزامات عائد کر کے اپنے مذہبی تعصب اور تنگ نظری کا ثبوت دیتے تھے کارلائل نے پیغمبر اسلام کی عظمت کا اعتراف جس خلوص و دیانت کے ساتھ کیا ہے وہ خود اس کی بالغ نظری اور روشن ضمیری کی دلیل ہے۔ پیشِ نظر مضمون کارلائل کے اسی لکچر سے ماخوذ ہے۔

ہمارے پیشِ نظر ہیرو (محمدؐ) کو اپنے ابنائے جنس میں خدا نہیں مانا گیا بلکہ ایسا انسان سمجھا گیا جسے خدا کی طرف سے وحی ہوئی یعنی پیغمبر —— کسی بڑے انسان کو خدا سمجھ لینا لوگوں کی نہایت فاش اور ابلہانہ غلطی ہے۔ لیکن اس کے باوجود ہمیشہ یہ مشکل سوال پیش رہا ہے کہ دراصل اسے کیا سمجھنا چاہیئے اور کس طرح اس کا خیر مقدم کرنا چاہیئے۔ کسی عہد کی تاریخ میں سب سے اہم چیز یہ ہے کہ اس زمانہ کے لوگوں نے کسی جلیل القدر انسان کا استقبال کس طرح کیا۔ لوگوں کو ہمیشہ ایسے انسان میں صفاتِ ایزدی کا کچھ نہ کچھ پرتو نظر آیا ہے اور یہ نہایت اہم سوال رہا ہے کہ لوگ ایسے شخص کو خدا سمجھیں یا پیغمبر یا کچھ اور —— حضرت محمدؐ میرے خیال میں یقیناً پیغمبر صادق ہیں اور میں آپ کے وہ اوصاف بیان کر دینا چاہتا ہوں جو انصاف کے ساتھ بیان کرنا ضروری ہیں۔ حضرت محمدؐ کے متعلق ہم عیسائیوں کا یہ قیاس بالکل بے بنیاد ہے کہ "آپ دغاباز اور کذبِ مجسم تھے اور آپ کا مذہب محض فریب و نادانی کا ایک مجموعہ ہے"۔ کذب و افترا کا وہ انبارِ عظیم جو ہم نے اپنے مذہب کی حمایت میں اس ہستی کے خلاف کھڑا کیا ہے خود ہمارے لیے شرمناک ہے۔ اس شخص کی زبان سے نکلے ہوئے الفاظ آج بارہ سو برس سے اٹھارہ کروڑ انسانوں کے حق میں شمع ہدایت کا کام دے رہے ہیں یہ اٹھارہ کروڑ انسان بھی ہماری طرح خدائے تعالیٰ کے دستِ قدرت کا نمونہ ہیں۔ بندگانِ خدا کی بیشتر تعداد آج بھی کسی اور شخص کی بہ نسبت محمدؐ کے اقوال پر ایمان رکھتی ہے۔ کیا ہم کسی طرح اسے تسلیم کر سکتے ہیں کہ یہ سب روحانی بازی گری کا ایک ادنیٰ کرشمہ تھا جس پر اتنے بندگانِ خدا ایمان لائے؟ کیا ایک جھوٹا آدمی کسی مذہب کا بانی ہو سکتا ہے؟ جھوٹا آدمی تو اینٹ اور چونے کا ایک مکان تک نہیں بنا سکتا۔ اگر کسی شخص کو مٹی، چونے اور اُن اشیاء کے خواص کا صحیح علم نہ ہو اور وہ ان کا پورا لحاظ نہ رکھے جو مکان کی تعمیر

میں استعمال ہوتے ہیں تو اس کا بنایا ہوا مکان مکان نہ کہلا سکے گا۔ بلکہ مٹی کا ایک ڈھیر ہوگا۔ ایسا مکان بارہ صدی تک نہیں قائم رہ سکتا اور نہ اس میں اٹھارہ کروڑ انسان سما سکتے ہیں۔ میرا خیال ہے کہ خلوص، بڑا گہرا خلوص اور سچا خلوص ہر بڑے انسان کی پہلی خصوصیت ہے۔ اور ایسے شخص کو ہم "اور یجنل انسان کہتے ہیں اس کی فطرت کسی پہلے مرقع کی نقل نہیں ہوتی۔ وہ ایک ایسا قاصد ہے جو پردۂ غیب سے پیغام لے کر ہمارے پاس بھیجا گیا۔ خواہ ہم اسے شاعر کہیں یا پیغمبر یا دیوتا۔ بہر صورت ہم سمجھتے ہیں کہ اس کی زبان سے نکلے ہوئے الفاظ ساری نوع انسان کے الفاظ سے مختلف ہوتے ہیں۔ وہ حقیقتِ اشیا کی روح رواں سے نکلتا ہے اور رات دن اسی میں بسر کرتا ہے۔ اوہام اس سے اس حقیقت کو نہیں چھپا سکتے۔ وہ اندھا ہو۔ بے خانماں ہو۔ مصیبت زدہ ہو۔ روزمرہ کی گفتگو میں منہمک ہو لیکن یہ حقیقت روزِ روشن کی طرح ہر وقت اس کے پیش نظر رہتی ہے۔ کیا اس کے الفاظ فی الحقیقت ایک طرح کی وحی نہیں ہیں؟ جب اس مفہوم کو ادا کرنے کے لیے ہمارے پاس کوئی اور لفظ ہی نہ ہو تو پھر ہم وحی کے سوا اُسے کس نام سے تعبیر کریں؟ ایسے انسان کی ہستی قلبِ کائنات سے ابھرتی ہے اور وہ اشیا کی بنیادی حقیقت کا ایک جزو ہوتا ہے۔ خدائے تعالیٰ نے اس دنیا میں بہت سے الہام بھیجے ہیں۔ لیکن کیا یہ شخص اس کا آخری اور تازہ ترین مظہر نہیں ہے؟" اس کی عقل وحی کی پروردہ ہوتی ہے"۔۔۔۔ ہم کسی طرح حضرت محمدؐ کو حریص و منصوبہ باز اور ان کی تعلیمات کو جہل و نادانی نہیں سمجھ سکتے۔ وہ پیغام جو آپ لے کر آئے تھے بالکل سچا تھا۔ وہ ایک آواز تھی جو پردۂ غیب سے بلند ہوئی۔ اس شخص کے نہ اقوال جھوٹے تھے نہ افعال۔ اس میں تنگ ظرفی اور نمائش کا شائبہ تک نہ تھا۔ وہ زندگی کا ایک جادۂ تاباں تھا جو خاص سینۂ فطرت سے ہویدا ہوا۔ اور جسے خالقِ عالم نے کائنات کو منور کرنے کے لیے بھیجا تھا۔

آں حضرت نے سنِ شعور کو پہنچنے کے بعد اپنے چچا کے ساتھ تجارت اور دوسرے اغراض کے لیے مختلف سفر کیے۔ لیکن آپ کا اہم ترین سفر وہ ہے جو سنِ شعور سے چند سال قبل شام کے میلوں میں شرکت کی غرض سے آپ نے اختیار کیا تھا۔ کیونکہ اس موقع پر پہلی دفعہ آپ کو بیرونی دنیا کے دیکھنے کا اتفاق ہوا اور آپ اس عنصر جدید (یعنی مذہبِ عیسوی) سے واقف ہوئے جو آپ کے لیے بے انتہا اہم تھا۔ بیان کیا جاتا ہے کہ اس سفر کے اثنا میں حضرت ابوطالب اور آپ سرجیس نام ایک نسطوری راہب کے ہاں ٹھہرے تھے جس نے آپ کو مذہبِ عیسوی کی تعلیم دی تھی۔ لیکن سمجھ میں نہیں آتا کہ اتنے کم عمر بچّہ کو کوئی راہب کیا تعلیم دے سکتا ہے۔ غالباً نسطوری راہب کے اس واقعہ میں بہت مبالغہ کیا جاتا ہے کیونکہ آنحضرتؐ کی عمر اس وقت چودہ سال کی تھی اور آپ عربی کے سوا کوئی اور زبان نہیں جانتے تھے۔

یہ امر کہ آپ نے جوشِ شباب کے ختم ہونے تک بالکل معمولی طریقہ پر اور نہایت سادگی و خاموشی کے ساتھ اپنی زندگی کے دن گزارے بجائے خود اس خیال کی تکذیب کرتا ہے کہ آپ کی نیت میں کسی طرح کا مکر و فریب، تھا۔ چالیس سال کی عمر میں آپ نے نبوت کا دعویٰ کیا اور اُس وقت تک بھی آپ کی ساری کوشش پاک زندگی بسر کرنے کے لیے تھی اور آپ کی شہرت بہت اچھی تھی اور ہمسائے آپ کے متعلق بہت نیک خیالات رکھتے تھے۔ مخالفوں کا یہ کہنا کہ جب بڑھاپا آپہنچا ساری گرمیٔ شباب ختم ہوگئی اور آپ کے لیے اس دنیا میں صرف اطمینان و عافیت ہی ایک چیز باقی رہی تو اس وقت آپ کو ہوس پرستی کی سوجھی اور اپنے سارے گزشتہ خصائل و فضائل پر پانی پھیر کر ایک ایسی شے کے لیے مکر و فریب اختیار کیا جس سے آپ کسی طرح متمتع نہ ہو سکتے تھے، ایک ایسی بات ہے جس کو میں کبھی تسلیم نہیں کر سکتا۔ نہیں! نہیں! اس سیہ چشم، پاک طینت اور صاف باطن انسان میں، جسے مادرِ صحرا نے اپنے آغوشِ شفقت میں پالا تھا، جذبۂ ہوس پرستی اور شہرت طلبی نہ تھی بلکہ کچھ اور ہی خیالات موجزن تھے۔ یہ اُس قسم کی بزرگ و برتر جان پاک تھی جسے خلوص و صداقت کے بغیر گذر ہی نہیں۔ جس کے خمیر میں خود فطرت اخلاص کو جگہ دیتی ہے جس وقت اور لوگ اوہام میں مبتلا تھے اور اسی پر اڑے رہنے کے لیے جنگ و جدل کر رہے تھے۔ اس شخص کی عقل پر وہم و گمان کا پردہ نہ پڑ سکا۔ وہ اپنی روح اور حقائق اشیاء کے ساتھ سب سے الگ تھا۔ اس کی نگاہوں کے سامنے رازِ ہستی اپنے بیم و رجا کے ساتھ روزِ روشن کی طرح عیاں تھا جس کے وجود کو کسی طرح کا وہم و گمان پوشیدہ نہ کر سکا۔ یہ صفت جسے ہم نے "خلوص" کے لفظ سے تعبیر کیا درحقیقت صفاتِ ایزدی کا ایک پرتو ہے اور ایسے انسان کی آواز دراصل ہاتفِ غیب کی آواز ہے جسے لوگ انتہائی توجہ سے سنتے ہیں اور انہیں سننا چاہیئے کیونکہ اُس کے مقابلہ میں دنیا کی ہر چیز ہیچ ہے۔

آنحضرتؐ کی عمر کا چالیسواں سال تھا۔ آپ ماہِ رمضان میں تسبیح و تحلیل اور ان مسائل پر غور و فکر میں بسر کرنے کی غرض سے مکہ کے قریب کوہ حرا کے ایک غار میں تشریف لے گئے تھے کہ ایک دن آپ نے اپنی بیوی خدیجہؓ سے فرمایا کہ فضل باری تعالےٰ سے تمام عقدے حل ہوگئے۔ میرے سارے شکوک و شبہات رفع ہوگئے اور میں حقائق و معارف کو بے نقاب دیکھ رہا ہوں۔ یہ تمام اصنام و عقائد مہمل ہیں۔ مٹی کے کھلونے ہیں۔ سارے عالم کا مالک خدائے واحد ہے۔ ہمیں ان تمام بتوں سے منہ موڑ کر اسی ذاتِ واحد کے آگے سر جھکانا چاہیئے۔ صرف وہی ایک ذات بزرگ و برتر ہے۔ اس کے سوائے عظمت و رفعت کا کوئی شایاں نہیں۔ وہ حقیقت ہے یہ بت مجاز۔ اُسی نے ہمیں پیدا کیا۔ وہی ہمیں پال رہا ہے اور ہم سب اسی کا پرتو ہیں۔ اسی حسنِ ازل کی ایک عارضی نقاب ہیں۔ "اللہ اکبر" یعنی خدا ہی بزرگ و برتر ہے۔ اور "اسلام" کا مطلب ہے راضی برضائے الٰہی رہنا۔ یہ سمجھنا کہ ہماری قوت اسی کی کامل اطاعت میں مضمر ہے۔ وہ ہماری دنیا اور آخرت کے لیے جو چاہے کرے۔ جو کچھ ہمارے

لیے بھیجے خواہ وہ موت ہو یا موت سے بدتر کوئی چیز، وہی ہمارے حق میں بہتر ہے۔ ہم اپنے کو اسی کے حوالے کرتے ہیں۔ گوئٹے کہتا ہے کہ "اگر اسی کا نام اسلام ہے تو کیا ہم سب مسلمان نہیں ہیں؟" اسلام عبارت ہے ایثارِ نفس اور نفس کشی سے۔ یہ عقل کا وہ نقطۂ کمال ہے جو قدرت اس دنیا پر اب تک منکشف کر سکی اور یہی وہ نور ہے جو اس امی سیدِ عربیؐ کی روح کو منور کرنے کے لیے ظاہر ہوا تھا۔ حیاتِ سرمدی کے اس مہرِ منور کو جو ظلمت کدۂ موت میں طلوع ہوا تھا آنحضرتؐ نے "وحی" اور "فرشتہ جبرئیل" کے نام سے موسوم کیا۔ کیا آج بھی کوئی بتا سکتا ہے کہ اُسے اور کس لفظ سے تعبیر کرنا چاہیئے؟ . . . . . آنحضرت کی تبلیغ قدرتاً قریش کو ناگوار گزری جو کعبہ کے پاسبان اور بتوں کے متولی تھے۔ دو ایک ذی اثر آدمی اسلام لے آئے تھے۔ اسلام گو آہستہ آہستہ پھیل رہا تھا لیکن اس کا دائرہ وسیع تر ہوتا جاتا تھا جس سے ہر شخص ناراض ہو رہا تھا اور کہتا تھا کہ "یہ کون ہیں جو اپنے کو ہم سب سے زیادہ عقلمند سمجھتے ہیں۔ ہمیں احمق اور ہمارے بتوں کو لکڑی کے کھلونے ٹھیراتے ہیں۔" آخر آپ کے خوش صفات چچا ابو طالب نے آپ سے کہا "جانِ عم! کیا تم اس تبلیغ سے باز نہیں آ سکتے؟ اپنی حد تک اس عقیدہ کے پابند رہو۔ لیکن اس کا چرچا کر کے دوسروں کو پریشان کرنے، سرداران قبائل کو ناراض کرنے اور ہمیں خود اپنے کو خطرہ میں ڈالنے سے کیا حاصل؟" آنحضرتؐ نے یہ سن کر جواب دیا کہ "اگر میرے دائیں ہاتھ میں سورج اور بائیں ہاتھ میں چاند آکر اس تبلیغ سے باز رہنے کی خواہش کریں تو بھی میں اس کی تعمیل نہیں کر سکتا۔" اس پیغامِ صداقت میں جو آپ لے کر آئے تھے ایک ایسا فطری عنصر شامل تھا جو آفتاب و ماہتاب غرض فطرت کی کسی صنعت سے کم نہ تھا۔ یہ عنصر مہر و خورشید اور تمام انسانوں اور اشیاء کی مخالفت کے باوجود اُس وقت تک اپنا اظہار کرتا رہے گا جب تک اسے خدائے تعالیٰ کا حکم ہو گا۔

ہجری سالِ عیسوی ۶۲۲ء کے مطابق ہے۔ اُس وقت آنحضرتؐ کی عمر تریپن سال کی تھی۔ آپ بوڑھے ہو چکے تھے اور آپ کے احباب ایک ایک کر کے دنیا سے رخصت ہو رہے تھے۔ آپ کا راستہ سنسان اور پُر خطر تھا اور بجز اس کے کہ خود آپ کا دل نورِ اُمید سے روشن تھا، ظاہری صورتِ حال نہایت تاریک تھی۔ ایسی صورتوں میں سب آدمیوں کا یہی حال ہوتا ہے۔ اب تک آنحضرتؐ نے صرف ترغیب و تلقین کے ذریعہ اپنے مذہب کی اشاعت فرمائی تھی۔ لیکن جب ستم شعار اعدا نے آپ کو بے رحمی کے ساتھ وطن سے نکال دیا اور نہ صرف اس پیغامِ ایزدی کی طرف سے بے اعتنائی کی بلکہ آپ کی جان کے بھی درپے ہوئے تو مادرِ صحرا کے اُس پُر جوش فرزند نے اس طرح اپنی مدافعت کا تہیہ کیا جو ایک انسان اور ایک عرب کے شایاں تھا۔ اس نے کہا "اگر قریش اسی پر تلے ہوئے ہیں تو یہی سہی۔ یہ لوگ اس پیغام کو نہیں سنتے جو اُن کے اور تمام نوعِ انسان کے لیے بے انتہا اہم ہے اور چاہتے ہیں کہ اُسے جبر و تشدد اور قتل و غارت کے ذریعہ دبا دیں۔ اچھا! تو انہیں شمشیر آزمائی بھی کر لینے دو۔"

اس کے بعد آنحضرتؐ کو دس سال اور ملے جو سخت جنگ وجدل اور جدوجہد میں صرف ہوئے۔ اس شدید کشمکش کا جو نتیجہ نکلا وہ آج ہمارے پیش نظر ہے۔ اسلام کے بزور شمشیر پھیلنے کے متعلق بہت کچھ لکھا جا چکا ہے۔ لیکن اگر ہم کسی مذہب کی صداقت کا معیار اسی کو قرار دے لیں تو یہ ایک بنیادی غلطی ہوگی۔ تلوار استعمال بیشک ہوئی مگر سوال یہ ہے کہ یہ تلوار آئی کہاں سے؟ ہر نیا خیال ابتداءً ایک ہی شخص کے دماغ میں پیدا ہوتا اور اسی میں جاگزیں رہتا ہے۔ ساری دنیا میں صرف ایک انسان اپنے تمام ابنائے جنس کے خلاف اس کا پابند ہوتا ہے۔ اگر وہ اکیلا تلوار لے کر اس خیال کی اشاعت کرنا چاہے تو شاید ہی کچھ حاصل ہو۔ اس لیے پہلے تو اسے تلواریں ہم پہنچانی پڑیں گی۔ اس کے معنی یہ ہوئے کہ ہر خیال خود بخود وسعت اختیار کرتا جاتا ہے۔ مذہب عیسوی کا دامن بھی ہمیں انسانی خون کے دھبوں سے پاک نہیں نظر آتا۔ جب اس کے ہاتھ میں تلوار آئی تو اس نے بھی اس کا استعمال کیا ہے۔ کیا شارلیمین کے عہد میں سکسینیوں کا تبدیل مذہب تبلیغ کا نتیجہ تھا؟ اس لیے زور شمشیر کا اعتراض میری رائے میں کوئی وقعت نہیں رکھتا۔ میرے نزدیک اس دنیا میں ہر شے کو جدوجہد کا حق حاصل ہے خواہ وہ زبان سے ہو یا تلوار سے یا کسی اور ایسے ذریعہ سے جو اسے میسر آ جائے۔ وہ ہر چند تبلیغ و تلقین کرے۔ لڑے جھگڑے اور ایڑی چوٹی کا زور لگائے۔ لیکن انجام کار یہ جدوجہد کسی ایسی چیز پر غالب نہ آ سکے گی جو مغلوب ہونے کی مستحق نہ ہو۔ جو چیز اس سے بہتر ہے وہ اس کو ہرگز زیر نہیں کر سکتی۔ البتہ جو چیز اس سے بدتر ہے اس پر وہ ضرور قابو پا لے گی۔ اس مبارزت عظمیٰ میں خود قدرت ثالث ہے جو کبھی غلطی نہیں کر سکتی اور آخر کار وہی شے فروغ پائے گی جو سب سے زیادہ مطابق فطرت ہے۔ اور جسے ہم عام طور پر "صادق ترین" کہتے ہیں۔

مادر صحرا کے اس اُمّی فرزند (آنحضرتؐ) نے اپنے پُرخلوص اور روشن ضمیر کے ذریعہ سے جو موت وحیات کی طرح صداقت سے معمور تھا، اور اپنی نگاہِ حقیقت آشنا کی بدولت جو بالکل خداداد تھی، عربوں کی لایعنی بُت پرستی، یونانیوں اور یہودیوں کے مذہبی مناظرات، قدیم روایات، رسم ورواج اور فضول کج بحثیوں میں سے اصل حقیقت کو پالیا اور فرمایا کہ "بت پرستی فعل عبث ہے۔ ان لکڑی کے بُتوں کو تم لوگ تیل اور موم لگاتے ہو اور انہیں مکھیاں چمٹتی ہیں۔ یہ لکڑی کے ٹکڑے ہیں جو تمہارے لیے کچھ نہیں کر سکتے۔ یہ پوچ اور مہمل شرک اور کفر ہے۔ اگر تم ان کی حقیقت سمجھو تو ان کا وجود دہشت خیز اور نفرت انگیز ہو جائے۔ بقا صرف خدا کی ذات کو ہے۔ قوت و اقتدار اسی کو حاصل ہے۔ اسی نے ہم کو پیدا کیا۔ وہی ہم کو مار اور جلا سکتا ہے۔ "اللہ اکبر"۔ اللہ بہت بڑا ہے۔ یہ سمجھ لو کہ تمہارے حق میں وہی بہتر ہے جو وہ چاہے۔ خواہ وہ تمہارے نفس کو کتنا ہی گراں گزرے لیکن تم اسی کو بہترین پاؤ گے۔ تم اس کے اختیار کرنے پر مجبور ہو۔ دنیا اور عقبیٰ میں تمہارے لیے اس کے سوا کوئی چارہ نہیں۔" اگر وحشی بت پرستوں نے آپ کے اس پیغام کو قبول کر لیا اور اس پر عمل پیرا ہونے کے

لیے اسے اپنے حرارت بھرے سینوں میں جگہ دی تو کوئی تعجب کی بات نہیں۔ میرے نزدیک وہ اسی طرح قبول کیے جانے کے قابل تھا۔ کسی نہ کسی صورت میں آج بھی یہی ایک ایسا پیغام ہے جسے ہر شخص کو قبول کرنا چاہیے۔ اس سے انسان اس معبدِ عالم کا سرنشین بن جاتا ہے۔ خالقِ جہاں کے احکام کا ہم صفیر ہو جاتا ہے اور ان احکام کی احمقانہ مخالفت کے بجائے ان کے ساتھ اشتراکِ عمل کرنے لگتا ہے۔ آج تک مجھے فرض شناسی کی اس سے بہتر تعریف نہ معلوم ہو سکی۔ مقصدِ کائنات کا ساتھ دینے میں تمام محاسن شامل ہیں۔ اس سے انسان کو نیکی اور کامیابی حاصل ہوتی ہے کیونکہ مقصدِ کائنات کا کامیاب ہونا ضروری ہے اور وہ صراطِ مستقیم پر رہتا ہے۔

آنحضرتؐ سے معجزات ظہور میں نہیں آئے اور آپ نے اکثر بلا تامل کہہ دیا کہ "میں معجزے نہیں کر سکتا۔ میں ہادیِ خلق ہوں اور میرا کام ان عقائد کو تمام مخلوق تک پہنچانا ہے۔" اس کے باوجود ہم دیکھتے ہیں کہ ابتداء سے آپ کے نزدیک یہ کائنات ایک معجزۂ عظیم رہی۔ چنانچہ آپ فرماتے ہیں کہ "اس دنیا کو دیکھو! کیا وہ دستِ قدرت کی عجیب و غریب صنعت نہیں ہے؟ یہ ایک نشانی ہے تمہارے لیے اگر تم دیدۂ بینا رکھتے ہو۔ یہ زمین خدا نے تمہارے لیے پیدا کی اور اس پر راستے بنائے تم اس پر رہ سکتے ہو اور چل پھر سکتے ہو۔" عرب جیسے گرم و خشک ملک میں بادلوں کا وجود آنحضرتؐ کے لیے حیرت انگیز تھا۔ چنانچہ آپ فرماتے ہیں کہ "بادلوں کے یہ پرے جو سینۂ فلک کی گہرائی سے نکلتے ہیں، آخر کہاں سے آتے ہیں؟ سیاہ ابر کے یہ دَل کے دَل آسمان پر جمع ہوتے اور برستے ہیں، جن سے مردہ زمین جی اٹھتی ہے۔ سبزہ لہلہانے لگتا ہے اور کھجوروں سے لدے ہوئے بلند سایہ دار درخت پیدا ہوتے ہیں۔ کیا یہ ایک معجزہ نہیں ہے؟ تمہارے مویشی بھی اللہ تعالیٰ نے پیدا کیے جو تمہاری خدمت کرتے اور تمہارے لیے غذا اور لباس بہم پہنچاتے ہیں۔ وہ شام کے وقت قطار در قطار گھروں کی طرف لوٹتے ہیں۔ اور تمہارے لیے ایک نعمت ہیں۔" آپ نے اکثر جہازوں کا بھی ذکر ان الفاظ میں کیا ہے کہ "وہ بڑے متحرک پہاڑ اپنے کپڑوں کے پر پھیلا کر سرعت کے ساتھ پانی پر چلتے ہیں۔ آسمانی ہوائیں انہیں چلاتی ہیں اور جب کبھی خدائے تعالیٰ ہوا بند کر دیتا ہے وہ رک جاتے ہیں اور حرکت نہیں کر سکتے۔" معجزات! آپ فرماتے ہیں کہ تم لوگ کیا معجزات دیکھنا چاہتے ہو؟ کیا تمہارا وجود خود ایک معجزہ نہیں ہے؟ خدا نے تمہیں تھوڑی سی مٹی سے پیدا کیا۔ اس سے پہلے تمہارا وجود بھی نہ تھا۔ پھر جب تم پیدا ہوئے تو بہت چھوٹے سے تھے۔ اس کے بعد تم میں حسن آیا۔ طاقت آئی۔ اور غور و فکر کی صلاحیت پیدا ہوئی۔ مگر پھر ایک زمانہ ایسا آتا ہے کہ تم بوڑھے ہو جاتے ہو۔ تمہارے بال سفید ہو جاتے ہیں۔ تمہاری طاقت جواب دینے لگتی ہے۔ اور آخر کار تم فنا ہو جاتے ہو۔ آپ کا یہ جملہ خصوصاً مجھے پسند ہے کہ "خدائے تعالیٰ نے تم میں ہمدردی کا مادّہ پیدا کیا۔ اگر یہ نہ پیدا کرتا تو تم لوگوں کا کیا حال ہوتا؟" یہ ایک نہایت اعلیٰ اور اچھوتا خیال ہے۔ حقیقتِ اشیاء کی ایک نادر جھلک ہے۔

آپ کی طبیعت میں شاعرانہ کمال اور بہترین و صادق ترین خیالات کے آثار پائے جاتے ہیں۔ آپ ایسی اعلیٰ ذہانت، بصیرت اور دل و دماغ کے مالک تھے کہ شاعر، بادشاہ، مذہبی پیشوا غرض جس قسم کے مشہور انسان بننا چاہتے بن سکتے تھے۔ آپ پر ہمیشہ یہ بات عیاں رہی کہ یہ کائنات سراپا ایک معجزہ ہے جیسا کہ اس سے قبل بیان ہو چکا ہے۔ اسکینڈی نیویا کے باشندوں اور دوسرے مفکرین کی طرح آپ کی بھی یہ مائے ہے کہ یہ عالم جو بظاہر بالکل حقیقی اور مادی دکھائی دیتا ہے، دراصل ذاتِ باری تعالیٰ کے وجود اور قدرت کا صرف ایک مرئی اور محسوس مظہر ہے۔ فضا کے سینۂ عریاں پر ذاتِ الٰہی کا ایک پرتو ہے اور بس۔ اس سے زیادہ کچھ نہیں۔ چنانچہ آپ فرماتے ہیں کہ "یہ بڑے بڑے پہاڑ ایک دن بادلوں کی طرح پھٹ کر آسمان میں غائب ہو جائیں گے۔" سیل لکھتا ہے کہ "عربوں کے عقیدہ کے مطابق آپ نے زمین کو چوڑی چکلی ظاہر کیا ہے جس کے مستحکم کرنے کے لیے پہاڑ قائم ہیں۔ قیامت کے دن یہ پہاڑ بادلوں کی طرح اڑ جائیں گے اور زمین اس قدر گھومے گی کہ تباہ ہو کر گرد و غبار کی طرح خلا میں غائب ہو جائے گی۔ خدائے تعالیٰ اس کی طرف سے اپنی توجہ ہٹائے گا اور وہ فنا ہو جائے گی۔"

آنحضرتؐ پر اللہ تعالیٰ کا عالمگیر اقتدار ہر وقت عیاں تھا۔ یعنی آپ یہ بخوبی سمجھتے تھے کہ دنیا کی تمام اشیاء کی اصلی طاقت، روح اور حقیقت کی حیثیت سے ہر جگہ ایک ایسی ناقابل بیان قوت عظمت اور جبروت موجود ہے جس کا کوئی نام نہیں رکھا جا سکتا۔ یہی چیز عہد حاضر میں قوانین قدرت اور نوامیس فطرت کے نام سے موسوم کی جاتی ہے۔ اور کوئی آسانی شے نہیں سمجھی جاتی۔ بلکہ سرے سے ایک شے ہی نہیں سمجھی جاتی بلکہ وہ اشیاء کا ایسا مجموعہ تصور کی جاتی ہے جو صفات ایزدی سے معرا اور ہیچ کارہ ہو۔ موجودہ علوم و فنون کے انہماک میں اس کا احتمال ہے کہ ہم خدا کو بھلا بیٹھیں حالانکہ اس کو بھولنا نہ چاہیئے۔ کیونکہ اگر وہی بھلا دیا جائے تو میں نہیں سمجھتا کہ دنیا میں پھر کونسی چیز یاد رکھنے کے قابل رہے گی۔ اس صورت میں تمام علوم بالکل مہمل، مردہ اور بیکار ہو جائیں گے۔ اعتقاد باری تعالیٰ کے بغیر بہترین علوم بھی چوب خشک ہوں گے نہ کہ درخت سبز جس سے ہر دم نئی لکڑی حاصل ہو سکے۔ انسان کسی نہ کسی طریقہ پر خدا کی پرستش کئے بغیر کچھ نہیں جان سکتا۔ اگر یہ نہ ہو تو اس کا سارا علم و فضل ہیچ ہے۔

اسلام کوئی آسان مذہب نہیں۔ اس میں روزہ داری، طہارت، سخت اور پیچیدہ مسائل، دن میں پانچ دفعہ نماز، شراب سے اجتناب، غرض ایسے احکام ہیں جن پر نظر کرتے ہوئے یہ نہیں کہا جا سکتا کہ وہ آسان ہونے کی وجہ سے مقبول ہوا۔ اور ایک اسلام پر کیا منحصر دنیا میں کوئی مذہب یا مذہبی عقیدہ محض سہل ہونے کی وجہ سے نہیں رائج ہو سکتا۔ یہ کہنا کہ انسان تن آسانی، عیش پرستی، صلہ کی امید، یا مئے وانگبین کی لالچ سے، خواہ وہ اس عالم میں ہو یا دوسرے عالم میں، اعمال نیک کی طرف مائل ہوتے ہیں دراصل نسل آدم پر بہتان لگانا ہے

ذلیل ترین انسان میں بھی شرافت کا کچھ نہ کچھ جوہر موجود ہوتا ہے۔ ایک غریب سپاہی بھی جو صرف اپنی جان قربان کرنے کے لیے ملازم رکھا جاتا ہے ایک خاص عزت رکھتا ہے جو اس کی حقیر تنخواہ اور فوجی قواعد وضوابط سے مختلف ہوتی ہے۔ نسل آدم کا ادنیٰ ترین فرد بھی اپنے دل میں جس چیز کی موہوم سی تمنا رکھتا ہے وہ مے وانگبین کی لذت نہیں بلکہ اعمال صالح کا شوق اور خدا کے ایک نیک بندہ کی حیثیت سے جنت میں داخل ہونے کی آرزو ہے۔ آپ اُسے وہاں تک پہنچنے کا راستہ دکھا دیجئے۔ پھر دیکھئے کہ ایک سست ترین مزدور بھی آسمان شہرت پر چمک جاتا ہے۔ جو لوگ یہ کہتے ہیں کہ انسان کو تن آسانی کے ذریعہ نیک کاموں کی طرف راغب کیا جا سکتا ہے وہ بنی نوع انسان پر سخت ظلم کرتے ہیں۔ مصیبت، ایثار، شہادت اور موت ہی وہ موجبات ترغیب ہیں جن سے قلب انسانی متاثر ہوتا ہے۔ اگر یہ اندرونی شمع حیات روشن کر دی جائے تو اس سے ایسا شعلہ پیدا ہوگا جو تمام آلائشوں کو جلا دے گا۔ ادنیٰ طبقہ میں بھی اس کا ثبوت ملتا ہے کہ مسرت وشادمانی ہی کارہائے نمایاں کی ترغیب دلانے کے لیے کافی نہیں بلکہ اس سے اعلیٰ تر ذرائع کی ضرورت ہے۔ کسی مذہب کے پیروؤں کی تعداد میں اضافہ انسانوں کی شکم پروری سے نہیں ہوتا بلکہ ان اعلیٰ جذبات کے اکسانے سے جو ہر قلب انسانی میں خوابیدہ ہیں۔

کہنے کو خواہ کچھ ہی کہا جائے لیکن محمدؐ کے دامن پر کبھی ہوس پرستی کا دھبہ نہیں لگ سکتا۔ یہ انتہائی غلطی ہوگی اگر ہم آپ کو نفس پرست سمجھیں اور یہ خیال کریں کہ آپ کسی طرح کے عیش وعشرت کے عادی تھے۔ آپ کا اثاث البیت بہت ہی ادنیٰ قسم کا تھا۔ آپ کی معمولی غذا جو کی روٹی اور پانی تھی۔ بعض دفعہ مہینوں آپ کے گھر میں چولہا تک نہ سلگتا۔ عرب مورخین بجا فخر کے ساتھ لکھتے ہیں کہ "آپ اپنی نعلین خود درست کرتے اور اپنی عبا پر خود پیوند لگاتے۔" آپ ایک غریب، جفاکش اور تنگ دست انسان تھے جنہیں کسی طرح کی محنت ومشقت سے عار نہ تھا۔ غرض آپ کسی حیثیت سے بُرے نہیں کہے جا سکتے تھے۔ آپ میں تمام خواہشات جسمانی سے اعلیٰ تر ایک جذبہ کارفرما تھا، ورنہ وہ تند خو عرب جو تیئیس سال آپ کے زیر علم لڑتے رہے اور جنہیں ہر وقت آپ کے ساتھ نشست وبرخاست کا موقع ملا، آپ کی اس قدر تعظیم نہ کرتے۔ وہ آتش مزاج لوگ تھے جو ذرا ذرا سی بات پر بھڑک اُٹھتے اور ہر طرح کا فتنہ وفساد برپا کرنے کے لیے تیار ہو جاتے تھے۔ ان پر بچی قابلیت اور جرأت کے بغیر کوئی شخص حکمرانی نہیں کر سکتا تھا۔ یہ لوگ آپ کو پیغمبر کہتے تھے۔ حالانکہ آپ ان کے روبرو بالکل صاف وسادہ حالت میں بغیر کسی نقاب وحجاب کے کھڑے ہوتے تھے۔ انہوں نے آپ کو عبا سیتے، نعلیں درست کرتے۔ لڑتے۔ مشورہ کرتے۔ حکم دیتے غرض ہر حالت میں دیکھا تھا۔ انہیں اس کا اچھی طرح اندازہ ہوا ہوگا کہ آپ کس قسم کے آدمی تھے۔ اس وقت ہم آپ کو جو چاہیں کہہ لیں۔ لیکن آج تک کسی شہنشاہ نے تاج مرصع پہن کر اس طرح حکومت نہ کی ہوگی جس طرح اس خرقہ پوش انسان نے کی ہے۔ میرے نزدیک اس کی ذات میں اصلی ہیرو کے وہ تمام صفات موجود تھے جو اسے تیئیس سال کی سخت اور حقیقی آزمائش میں کامیاب

کرانے کے لیے ضروری ہیں۔ آخری الفاظ جو آنحضرتؐ کی زبان سے نکلے ایک دعا ہے۔ ایک قلب مضطر کے اپنے خالق کی بارگاہ میں چند ٹوٹے پھوٹے جملے ہیں۔ یہ کہنا صحیح نہ ہوگا کہ مذہب اسلام کی اشاعت نے آپ کی طبیعت میں کوئی خرابی پیدا کردی بلکہ اور اچھا اثر کیا۔ آپ کے حالات میں بہت سی عمدہ باتیں لکھی ہیں۔ مثلاً جب آپ کی صاحبزادی کا انتقال ہوا تو آپ نے اپنے طرز میں جو کچھ فرمایا وہ صداقت سے معمور ہونے کے ساتھ ساتھ عیسوی عقائد سے ملتا جلتا ہے یعنی انا للہ وانا الیہ راجعون۔ ہم خدا کی طرف سے آئے ہیں اور اسی کی طرف لوٹ جانے والے ہیں۔ یہی آپ نے اس وقت بھی فرمایا جب آپ نے آزاد کردہ محبوب غلام زیدؓ کی وفات کی خبر سنی۔ زید دوسرے مسلمان تھے۔ یہ غزوہ تبوک میں شہید ہوئے جو یونانیوں سے آنحضرتؐ کی پہلی جنگ تھی۔ ان کی شہادت کا حال سن کر آپ نے فرمایا "اچھا ہوا کہ زیدؓ راہ خدا میں کام آئے۔ وہ اب اپنے مالک سے جا ملے اور ان کا انجام بخیر ہوا۔" لیکن اس کے باوجود حضرت زیدؓ کی صاحبزادی نے آپ کو ان کی نعش پر روتے دیکھا اور عرض کیا "یا رسول اللہ! یہ میں کیا دیکھ رہی ہوں؟" آپ نے ارشاد فرمایا "ایک انسان کو اپنے دوست کی جدائی پر روتا دیکھ رہی ہو۔"

مجھے محمدؐ کا تصنع اور ظاہرداری سے کوسوں دور رہنا بہت پسند ہے۔ مادر صحرا کا یہ سادگی پسند فرزند اپنے بل بوتے پر کام کرتا ہے اور اپنی ذات کے متعلق کوئی غلط ادعا نہیں کرتا۔ اس میں نہ تو غرور و خودنمائی ہے نہ خوشامد و عاجزی۔ وہ اپنی اصلی حالت میں پایا جاتا ہے۔ ایک طرف تو وہ اپنی عبا پر خود پیوند لگاتا اور اپنی نعلین کی خود مرمت کرتا ہے دوسری طرف نہایت بے تکلفی سے ایران کے بادشاہوں اور یونان کے شہنشاہوں کو ان کے فرائض پر توجہ دلاتا ہے۔ غرض وہ اپنے درجہ اور عزت کا پوری طرح علم رکھتا ہے۔ بدوؤں کے ساتھ خونریز معرکہ آرائیوں میں ظلم و ستم کے بغیر گریز نہیں لیکن اس کے ساتھ ہی ہمیں رحم و کرم کی بہت سی مثالیں ملتی ہیں۔ آنحضرتؐ نہ تشدد پر اعتذار کرتے ہیں اور نہ رحم و کرم پر افتخار۔ وہ دونوں آپ کے دل کی اصلی صدائیں تھیں جو ارتجالاً بلند ہوگئیں۔ آپ نے ہمیشہ شیریں زبانی ہی سے کام نہیں لیا بلکہ وقت ضرورت زور اور سختی بھی کی ہے۔ آپ میں لگی لپٹی رکھنے کی عادت نہ تھی۔ غزوہ تبوک کا آپ بار بار ذکر کرتے تھے۔ اس موقع پر آپ کے ساتھیوں میں سے بعض نے گرمی کی شدت اور فصل کے خراب ہو جانے کا عذر کیا تھا۔ آپ اس واقعہ کو کبھی نہیں بھول سکے۔ چنانچہ فرماتے ہیں "تمہاری کھیتیاں کتنے دن کام آئیں گی؟ ابد تک ان کا کیا حشر ہوگا؟"

محمدؐ کے اخلاقی اصول کا میلان ہمیشہ خیر کی طرف ہوتا ہے۔ وہ ایک ایسے قلب کے سچے احساسات ہیں جس کا مطمح نظر صداقت و معدلت رہتا ہے۔ گو اسلام میں مسیحیت کا یہ اصول عفو نہیں پایا جاتا کہ اگر کوئی شخص ایک طمانچہ مارے تو دوسرا گال بھی اس کے آگے کر دیا جائے، بلکہ اسلام میں بدلہ لینے کا حکم ہے۔ لیکن ساتھ ہی شرط یہ ہے کہ حد انصاف سے نہ بڑھنا چاہیئے۔ اسی طرح اسلام کامل مساوات کا علمبردار ہے۔ جیسا کہ ایک اعلیٰ مذہب اور

نیاض فطرتِ انسانی کو ہونا چاہیئے۔ اس میں ایک مسلمان کی جان دنیا کے تمام تاج و تخت پر بھاری ہے۔ نیز اس کی بعد سے سب بنی آدم یکساں ہیں۔ خیرات دینا اسلام میں صرف جائز ہی نہیں بلکہ لازم ہے۔ اس میں زکوٰۃ کا نصاب بھی مقرر کر دیا گیا ہے اور اگر کوئی شخص نہ ادا کرے تو وہ اس کا جواب دہ ہوگا۔ ہر شخص کی سالانہ آمدنی کا دسواں حصہ (خواہ وہ کتنا ہی ہو) غریبوں، معذوروں اور محتاجوں کا حق ہے۔ یہ تمام اصول نہایت عمدہ ہیں۔ یہ رحم و انصاف اور محبت و انسانیت کے وہ مطالبات ہیں جن کی صدائے بازگشت مادرِ فطرت کے اس اُمّی فرزند سے بلند ہوئی۔

عربوں کے حق میں اسلام گویا ظلمت میں نور کا ظہور تھا۔ جس کے اثر سے ملک عرب پہلے پہل بیدار ہوا۔ ایک غریب گلہ بان قوم جو ابتدائے آفرینش سے ریگ زاروں میں گمنام پڑی پھر رہی تھی، اس کی ہدایت کے لیے ایک ہیرو پیغمبر کے لباس میں ایسا پیام دے کر بھیجا گیا جس پر وہ ایمان لا سکی۔ دیکھو! اب وہ گمنام چرواہے دنیا میں مشہور ہو جاتے ہیں اور وہ حقیر شتربان سارے عالم پر چھا جاتے ہیں۔ ایک صدی کے اندر عرب کا سکہ دہلی سے غرناطہ تک جاری ہو گیا اور اس کی شجاعت و ذہانت کا آفتاب مدت تک ایک عالم پر ضوفشانی کرتا رہا۔

ایمان ایک بڑی اور جاں بخش نعمت ہے۔ جہاں کوئی قوم ایمان لائی تاریخ اس کی عظمت و رفعت کی داستانوں سے معمور ہوئی۔ عربوں کی قوم، آنحضرتؐ کی ذات اور ایک صدی کی مدت۔ بس یہ معلوم ہوتا ہے گویا ایک چھوٹی سی چنگاری ایسے تودۂ عظیم پر گری جو بظاہر محض انبار خاکستر تھا۔ مگر وہ انبار آتشگیر مادہ ثابت ہوا جس کے شعلے دہلی سے غرناطہ تک بلند ہوئے اور آسمان سے باتیں کرنے لگے۔ بڑا انسان ایک برق آسمانی ہوتا ہے اور باقی سب لوگ تودۂ ہیزم کی طرح اس کے منتظر رہتے ہیں جنہیں وہ آنِ واحد میں شعلۂ روشن بنا دیتا ہے۔

پروفیسر رشید احمد

ابن طقطقی کے سیاسی افکار

تیرھویں صدی عیسوی میں سنٹرل ایشیا سے ایک سیلاب اسلامی دنیا کی طرف بڑھا۔ متعدد حکومتیں اس کی زد میں آکر خس و خاشاک کی طرح بہہ گئیں۔ چین سے بحر روم تک خون کا ایک سمندر بن گیا۔ ان تباہ کاریوں نے زندگی کے تمام شعبوں کو متاثر کیا۔ ادب، علوم و فنون بھی اس کی لپیٹ میں آ گئے۔ شاعری نے تصوف کے دامن میں پناہ لی، ادب تاریخ نویسی کے مترادف بن گیا۔ فنونِ لطیفہ کا دائرہ تعمیرات تک محدود ہو کر رہ گیا۔ سیاسیات بھی اس منگولی یلغار سے محفوظ نہ رہ سکی۔ سیاسی افکار و تصورات میں حقیقت پسندی کا غلبہ ہو گیا جس کا لازمی نتیجہ یہ ہوا کہ علم السیاست تاریخ کا ایک شعبہ بن گیا۔ تاریخوں کی بے شمار کتابیں لکھی گئیں لیکن چند کے سوا ان کی حیثیت قدیم تاریخ کی شرح اور خلاصہ سے زیادہ نہ تھی۔ البتہ ایسے دو مؤرخ پیدا ہوئے جنہوں نے اپنی تخلیقی صلاحیت کو بروئے کار لا کر تاریخ کو قصہ گوئی کی بجائے ایک مستقل علم بنا دیا۔ ان میں سے ایک ابن خلدون ہے اور دوسرا ابن طقطقی۔

صفی الدین بن علی بن طباطبا المعروف بہ ابن طقطقی سقوط بغداد کے چار سال بعد ۱۲۶۲ء میں پیدا ہوا۔ وہ خاندانِ نبوی سے قریبی تعلق رکھتا ہے۔ اٹھارہ واسطوں سے اس کا سلسلۂ نسب حضرت علی کرم اللہ وجہہ تک جا پہنچتا ہے۔ علوی تحریک میں ابن طقطقی کے آبا و اجداد بہت پیش پیش رہے۔ اس کا والد تاج الدین علی بن محمد دریائے فرات کے ساحلی شہر حلہ میں علویوں کا رہنما تھا۔ ۱۲۸۱ء میں جب وہ قتل کر دیا گیا تو قیادت کی ذمہ داری ابن طقطقی کو ورثہ میں ملی۔ وہ ۱۲۹۸ء میں بغداد آیا۔ یہ ہلاکو کے پرپوتے غزن کا عہد تھا۔ تین سال تک بغداد میں رہنے کے بعد وہ عازم تبریز ہوا۔ موسم کی خرابی اور برفباری کی شدت کی وجہ سے تمام راستے بند ہو گئے تھے۔ مجبوراً ابن طقطقی کو موصل میں رکنا پڑا۔ فروری تا جون ۱۳۰۲ء کے دوران جب کہ وہ حاکم موصل فخر الدین عیسیٰ بن ابراہیم کا مہمان تھا اس نے اپنی کتاب الفخری لکھی۔ مہمان نوازی اور اپنے کتب خانے کے استعمال کی اجازت دینے کے شکریہ کے طور پر مصنف نے اس کتاب کا نام فخر الدین کے نام پر الفخری رکھا۔

ابن طقطقی کی تاریخ وفات کے متعلق تاریخ خاموش ہے۔

الفخری

یہ کتاب دو حصوں پر مشتمل ہے۔ پہلا حصہ جو ہمارے نقطۂ نظر سے بہت اہم ہے اس میں جہانبانی اور سیاست کے

اصول مذکور ہیں اور ان اصول کی وضاحت نہایت دلپذیر انداز میں تاریخی واقعات کے ذریعہ کی گئی ہے۔ حکمران کے اوصاف رعایا اور راعی کے حقوق و فرائض، عمال حکومت کی صفات غرضیکہ سیاسات کا کوئی پہلو نہیں ہے جسے نظر انداز کر دیا گیا ہو۔ دوسرا حصہ تاریخ کا ہے جس میں خلفائے اربعہ سے زوال بنی عباس تک کے سیاسی، سماجی اور ثقافتی واقعات درج ہیں۔ آل عباس کے سلسلے میں دیالمہ، سلاجقہ، فاطمیوں اور ایوبیوں کے حالات بیان کئے گئے ہیں۔ الفخری کی خصوصیت یہ ہے کہ ہر حکمران کے عہد کے اہم واقعات کا جائزہ لینے کے بعد اس کے وزیروں کے کارناموں سے بھی بحث کی گئی ہے۔ تاریخ کا یہ حصہ پڑھنے والے کے لیے دلچسپی کا سامان ضرور فراہم کرتا ہے تاہم اس میں کوئی جدت اور اچھوتا پن وہ محسوس نہیں کرتا۔ بلکہ بعض واقعات کے بیان کرنے میں ابن طقطقی صحت سے زیادہ پڑھنے والے کی دلچسپی کو ملحوظ رکھتا ہے۔ شیعی فرقے سے تعلق رکھنے کے باوجود اس نے غیر جانبداری اور بے تعصبی سے کام لیا ہے۔ یہ امتیاز چند ہی مؤرخین کو حاصل ہے۔ الفخری کی اہمیت کے اظہار کے لیے ابن طقطقی کے خیالات کا نقل کر دینا کافی ہے۔ وہ الفخری کے دیباچے میں لکھتا ہے:

> "میری کتاب سیاست دانوں اور حکمرانوں کے لیے نہایت مفید ہے۔ اگر لوگ انصاف سے کام لیں گے تو اسے اپنے بچوں کو حفظ کرا دیں گے۔ اور خود اس کے افکار میں غور و خوض کرنے کے ساتھ ساتھ نئی نسل کو بھی اس کے معانی و مطالب کے سمجھانے کی کوشش کریں گے۔ یہ کتاب نوجوانوں اور بوڑھوں مسلم فرمانرواؤں اور علاقائی حکمرانوں دونوں کے لیے برابر مفید ہوگی۔ محققین اور طلبا بھی اس سے استفادہ کر سکیں گے ... . یہ کتاب حماسہ سے بھی (جس کے لوگ بہت زیادہ گرویدہ ہیں اور اپنے بچوں کو حفظ کراتے ہیں) زیادہ سودمند ہے۔ کیونکہ حماسہ سے ایک ہی فائدہ حاصل ہوتا ہے وہ یہ کہ بہادری اور مہمان نوازی کے اوصاف پیدا ہوتے ہیں اور آداب کے تحت چند اخلاق مذکور ہیں ان کو اپنانے کا جذبہ پیدا ہوتا ہے۔ شاعری کا ذوق بھی نکھر جاتا ہے۔ لیکن میری تصنیف کے ذریعہ حماسہ کے فوائد کے علاوہ یہ فائدہ ہوگا کہ فرمانروائی کے بنیادی اصول اور سیاست کے اہم قوانین سے بھی واقفیت ہو جائے گی۔ فی الحقیقت اس کتاب میں ایسی چیزیں بیان ہوئی ہیں جو حماسہ میں نہیں ہیں اور ایسے معانی مذکور ہوئے ہیں جن سے حماسہ سراسر عاری ہے۔ الفخری ذہانت کو تیز، عقل کو دور رس اور خیالات کو بلند کر دے گی ... . یہ کتاب مقامات پر بھی فوقیت رکھتی ہے جن کے متعلق لوگ بہت اچھی رائے رکھتے ہیں اور جنہیں وہ حافظہ میں محفوظ کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ کیونکہ مقامات سے یہی فائدہ حاصل ہوتا ہے کہ انشا پردازی کی مشق ہو جاتی ہے۔ نظم و نثر کے مختلف اسالیب کا اندازہ ہو جاتا ہے لیکن ان میں ایسے واقعات بیان ہوئے ہیں جن سے اخلاق پست ہو جاتے ہیں کیونکہ

زیادہ تر معمولی مقاصد کے حصول کے لیے بھیک اور فریب دہی کو ذریعہ بنایا گیا ہے۔ اس طرح مقامات ایک لحاظ سے مفید ہیں تو دوسرے اعتبار سے مضر ہیں "۔

ابن طقطقی کے مندرجہ بالا خیالات بہت حد تک حقائق پر مبنی ہیں ان میں تعلی کو بہت کم دخل ہے۔ اس کی افادیت ہی کے پیش نظر الفخری آج بھی اکثر مدارس میں داخل نصاب ہے۔ تاریخ ادب عربی (-LITERARY HIS TORY OF THE ARABS) کے مصنف آر۔ اے نکلسن (R. A. NICHOLSON) کا کہنا ہے کہ قرآن مجید کو چھوڑ کر میری دانست میں الفخری سے بہتر کوئی کتاب نہیں ہے جس کے ذریعے مبتدیوں کو عربی ادب سے روشناس کرایا جاسکے"۔

الفخری کی علمی اہمیت کے متعلق یہ کہہ دینا کافی ہے کہ یہ کتاب مقدمۂ ابن خلدون کے لیے پیش خیمہ ثابت ہوئی کیونکہ الفخری کے پہلے حصے سے تاریخ کے مقدمے لکھے جانے کا رواج ہوا اور اسی رجحان کے تحت چند سال کے بعد ابن خلدون نے اسی نہج پر اپنا شہرۂ آفاق مقدمہ لکھا۔ اگرچہ ان دونوں کا مقابلہ کرنا ابن خلدون کے ساتھ بے انصافی ہے تاہم بلا خوف تردید کہا جاسکتا ہے کہ الفخری مقدمہ کے سنگِ بنیاد کی حیثیت رکھتی ہے۔

اسلوب بیان اور طرزِ استدلال

ابن طقطقی نے اپنی تصنیف میں تمام تر یہی کوشش کی ہے کہ زبان آسان اور واضح استعمال کی جائے تاکہ ہر شخص اس سے استفادہ کر سکے۔ وہ خود کہتا ہے "میری کوشش یہی تھی کہ میں اپنے خیالات کو اس سادگی کے ساتھ قلمبند کروں جس تک ہر شخص کے ذہن کی رسائی ہو سکے۔ میں نے خطیبانہ بلاغت سے قصداً احتراز کیا ہے کیونکہ اس طریقے سے زبان پیچیدہ اور دقیق ہو جاتی ہے۔ میں نے دیکھا ہے کہ اکثر مصنفین اسی بات کے درپے رہتے ہیں کہ سخن آرائی اور بلاغت کا مظاہرہ کریں جس کی وجہ سے ان کے خیالات مبہم بن جاتے ہیں اور ان کے معانی میں غور و فکر کرنا ممکن نہیں رہتا اور ان کی تصنیف کا فائدہ محدود ہو کر رہ جاتا ہے۔ ایسے لوگوں میں ابو علی حسین بن سینا بخاری ہیں جنہوں نے اپنی طب کی تصنیف میں دقیق الفاظ اور پیچیدہ تراکیب استعمال کر کے کتاب کی افادیت بہت کم کر دی ہے جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ بہت سے اطباء نے اس کو ترک کر کے المالکی کو پسند کیا ہے جس کی زبان بہت صاف اور واضح ہے "۔

اس میں شک نہیں کہ ابن طقطقی اپنے مقصد میں بہت کامیاب رہا۔ الفخری بہت عام فہم کتاب سمجھی جاتی ہے سہل نگاری ہی کی وجہ سے یہ کتاب بہت مقبول ہوئی۔ جا بجا ضرب الامثال، حکیمانہ مقولے اور برمحل اشعار نے اس سادگی کے حسن کو دوبالا کر دیا ہے۔

ابن طقطقی اپنے افکار کے ثبوت میں حتی الامکان قرآنی آیات پیش کرتا ہے۔ جہاں وہ بادشاہ کے لیے ایفائے عہد ضروری بتلاتا ہے فرمانِ الٰہی اوفوا بالعهود ان العهد کان مسئولا بطور سند پیش کرتا ہے یا شوریٰ کی اہمیت کی وضاحت میں شاورهم فی الامر سے استدلال کرتا ہے۔ اس نے رعایا پر راعی کی اطاعت کے وجوب میں

اطیعو اللہ و اطیعو الرسول و اولی الامر منکم کے ذریعہ ثبوت فراہم کیا ہے۔ الفخری سے اس قسم کی بے شمار مثالیں دی جا سکتی ہیں۔

قرآنِ حکیم کے علاوہ ابن طقطقی رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے اقوال و افعال سے بھی استدلال کرتا ہے۔ اس نے ضعیف احادیث نقل کرنے سے پرہیز کیا ہے۔ فیاضی کی اہمیت اور سخی لوگوں کی فضیلت میں اس نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول نقل کیا ہے کہ "سخی کی خطاؤں کو معاف کر دیا کرو کیونکہ وہ جب کبھی ٹھوکر کھاتا ہے اللہ تعالیٰ اس کی دستگیری فرماتا ہے اور جب وہ کسی مصیبت میں گھر جاتا ہے تو اللہ تعالیٰ اس کے لیے راستہ کھول دیتا ہے۔" وہ افعالِ محمدی کو بھی بطورِ سند بیان کرتا ہے۔ وہ شوریٰ کے سلسلے میں کہتا ہے کہ آپؐ کا ہمیشہ یہ دستور رہا کہ صحابہ سے مشورہ لیا کرتے تھے۔ احادیث کے سلسلے میں ابن طقطقی دیگر شیعی مصنفین کی طرح اہل بیت سے مروی روایات تک خود کو محدود نہیں کرتا۔ بلکہ وہ تمام ثقہ رواۃ کی روایتوں پر خواہ اہل بیت میں سے ہوں یا نہ ہوں اعتماد کرتا ہے۔

آثارِ صحابہ سے بھی ابن طقطقی نے استدلال کیا ہے۔ بالعموم حضرت علیؓ اور دیگر اصحاب اہل بیت کے زریں اقوال سے استفادہ کیا ہے۔ مثلاً حضرت علیؓ کا یہ مقولہ "سخاوت ہی شہرت کی محافظ ہے" فیاضی کی اہمیت میں بیان کرتا ہے۔ شیعہ ہونے کے باوجود وہ شیخین کی سنت کا نہایت احترام سے ذکر کرتا ہے اور ان پر اپنے افکار کی بنیاد رکھتا ہے۔ وہ حضرت ابو بکرؓ کی سادگی اور تواضع کے متعلق رطب اللسان ہے اور فرمانروا کے اوصاف میں تواضع کو ضروری بتاتا ہے۔ اس نے حضرت فاروقؓ کے عدل و انصاف کے سلسلے میں یمنی چادروں کی تقسیم پر ایک بدو کی غلط فہمی کا مشہور واقعہ نہایت عقیدتمندی کے ساتھ بیان کیا ہے۔ حتیٰ کہ وہ امیر معاویہ کے اقوال سے بھی اپنے خیالات کی وضاحت کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں سمجھتا۔ وہ بادشاہ کے علم کے متعلق امیر معاویہ کا حامی ہے کہ ایک علم میں مہارت حاصل کرنا بادشاہ کے لیے مفید نہیں ہے۔ وہ خوارج کے رہنماؤں کے آراء کو بھی ثبوت کے طور پر پیش کرتا ہے۔ جہاں وہ جلدبازی کرنے سے حکمرانوں کو باز رہنے کی تاکید کرتا ہے تو اس نے خوارج کے لیڈر الراسبی کا قول نقل کیا ہے کہ "میں جلدبازی کے فیصلے اور بغیر غور و فکر کئے اظہار رائے کرنے سے نفرت کرتا ہوں۔" اس نے راسبی کی دعا کا بھی ذکر کیا ہے جس میں جلد بازی کے شر سے پناہ مانگی گئی ہے۔

ابن طقطقی نے اپنے افکار کے استدلال میں تاریخ سے بڑی مدد لی ہے۔ اس سلسلے میں وہ بہت وسیع القلب واقع ہوا ہے مسلم اور غیر مسلم، عرب اور غیر عرب اقوام کی تاریخ سے بلا امتیاز اقتباسات پیش کرتا ہے۔ مسلمانوں میں وہ ہر فرقے کے تاریخی واقعات سے استدلال کرنے میں اپنے ذاتی عقائد کو آڑے نہیں آنے دیتا۔ غیر مسلموں میں قدیم ایرانیوں، یونانیوں اور منگولوں کی تواریخ سے شہادت فراہم کرتا ہے۔ وہ چنگیز خاں کے بیٹے اکتائی خاں کی سخاوت کا مداح اور ایرانی بادشاہ اردشیر کی عقل اور قیافہ شناسی کا معترف ہے۔ اسکندر اعظم کے حکیمانہ اقوال بھی اس کی کتاب

کی زینت بنے ہیں۔ نوشیروان عادل کے عاقل وزیر بزرجمہر کے خیالات سے خوشہ چینی کرنے میں بھی وہ کسی قسم کی ہچکچاہٹ محسوس نہیں کرتا۔ اسی طرح وہ شرعی شہادت پیش کرنے میں ماوردی اور غزالی کی صف میں شامل ہے تو غیر مسلم اقوام کی تاریخ سے حوالہ دینے میں نظام الملک اور کیکاؤس سے بھی پیچھے نہیں ہے۔

اکثر موقعوں پر ابن طقطقی نامعلوم اشخاص کے مقولے نقل کرتا ہے۔ کبھی وہ یہ کہنے پر اکتفا کرتا ہے کہ "عقلمندوں کا قول ہے" یا "کسی عاقل نے کہا ہے"۔ غالباً وہ خود اپنے خیالات کو اس طرح سے ظاہر کر کے ان کی وقعت اور اہمیت میں اضافہ کرنے کا متمنی ہے۔ اور "سرّ دلبراں" کو "حدیث دیگراں" کے ذریعہ بیان کرنا چاہتا ہے۔

ایک اور چیز جس نے ابن طقطقی کو دیگر مسلم مفکرین سے ممتاز کر دیا ہے وہ اس کا ادبی ذوق ہے۔ وہ جا بجا برمحل اشعار پیش کرتا ہے۔ جن کی وجہ سے الفخری محض ایک تاریخ کی کتاب ہونے کے علاوہ تاریخ ادب میں ایک اہم مقام رکھتی ہے۔ زمانۂ جاہلیت کے شعراء کے کلام کا اقتباس پیش کرتا ہے جن میں امراء القیس اور نابغہ ذبیانی جیسے چوٹی کے شاعر شامل ہیں۔ اور عہد اسلام کے شعراء کے بھی بے شمار شعروں کے ذریعے اپنے افکار کی توضیح میں مدد لیتا ہے۔ ان شعراء میں فرزدق، ابونواس اور متنبی شامل ہیں۔ کبھی وہ غیر معروف اور نامعلوم شعراء کے شعر بھی نقل کرتا ہے۔ ممکن ہے کہ اس قسم کے اشعار اس کے اپنے ہوں۔ اس طرح الفخری میں نظم و نثر کا عجیب و غریب امتزاج پایا جاتا ہے۔ نثر میں بیان کردہ مطالب کی شعر کے ذریعہ وضاحت ایک طرف خیالات کو ذہن نشین کر دیتی ہے تو دوسری طرف پڑھنے والے کو تسلیم کرتے ہی بن پڑتی ہے۔

ابن طقطقی کے زمانے میں مختلف طبقے وجود میں آ گئے تھے۔ مذہبی طبقہ کی عرصے سے رفتہ رفتہ گرفت ڈھیلی پڑتی جا رہی تھی۔ وہ قرآن و احادیث کے سوا کسی اور بات کی طرف کان دھرنے کے لیے آمادہ نہ تھا۔ دوسرا پڑھا لکھا طبقہ تاریخ کا دلدادہ تھا۔ تاریخی نظائر کے بغیر وہ کسی بات کے ماننے کے لیے تیار نہ تھا۔ شعر و ادب کا دلدادہ گروہ اشعار اور ضرب الامثال ہی کے ذریعے کسی بات کو تسلیم کرتا ہے ابن طقطقی نے اپنی کتاب میں تینوں طرح کے دلائل مہیا کئے۔ یہی وجہ ہے کہ اس کی تصنیف آج تک ہر طبقۂ خیال اور ہر فرقے میں مقبول ہے۔

سیاسی نظریات

الفخری میں عملی سیاست میں کامیابی حاصل کرنے کے گر بتلائے گئے ہیں اور اس تصنیف کی غرض و غایت ہی یہی ہے کہ فرمانرواؤں اور سیاستدانوں کے لیے مشعل راہ بن سکے اور مشکلات کے وقت ان کی رہنمائی کرے۔ اسی لیے یہ کتاب از ابتدا تا انتہا نہایت حقیقت پسندی پر مبنی ہے۔ ابن طقطقی نے البتہ اپنی حقیقت پسندی کو آزاد نہیں چھوڑ دیا۔ وہ ارباب حکومت کو مصالح کی آڑ میں من مانی کاروائی کرنے کی کھلی چھٹی نہیں دیتا۔ ابن طقطقی

کی حقیقت پسندی پر اخلاقی اصول کا زبردست پہرہ ہے۔ وہ فرمانروا کو اخلاقی حدود سے سرمو تجاوز کرنے کی اجازت دینے پر آمادہ نہیں۔ مملکت کی ابتدا اس کی نوعیت اور مملکت کے ارتقائی مراحل جیسے مسائل ابن طقطقی کی حقیقت پسندی سے غیر متعلق ہیں اسی لیے وہ ان مسائل میں نہیں الجھتا۔ نہ ہی اس کے نزدیک اس بحث میں پڑنے کی ضرورت ہے کہ ملوکیت کا آغاز کب اور کیونکر ہوا۔ ملوکیت کے لیے اسلامی سیاسی نظام میں گنجائش ہے یا نہیں بلکہ وہ بلا واسطہ اس مفروضہ سے اپنی بحث کا آغاز کرتا ہے کہ ملوکیت بذاتِ خود مذموم شے نہیں ہے۔ وہ خلافت راشدہ کے نظام کو اپنے زمانہ میں ناقابلِ عمل خیال کرتا ہے کیونکہ اس دَور میں پیغمبری خصوصیات کا غلبہ تھا اور یہ حکومت بجائے ارضی ہونے کے آسمانی زیادہ تھی۔ اب اس کی نظیر پیش کرنا بدلے ہوئے حالات میں اس کے نزدیک ممکن نہیں۔ اس میں شک نہیں کہ ابن طقطقی خلافت اور خلیفہ کا بھی ذکر کرتا ہے۔ اس ادارہ کے تقدس اور اس کے احترام کا وہ قائل بھی ہے اور اس کی اہمیت کے اعتراف میں بھی وہ کوتاہی نہیں کرتا۔ تاہم وہ خلیفہ کو غیر محدود اختیارات دینے پر آمادہ نہیں۔ وہ اس حقیقت سے چشم پوشی نہیں کر سکتا تھا کہ صدیوں تک کٹھ پتلی بنے رہنے کے بعد عباسی خلفاء کے تقدس کا سحر ہلاکو خاں کے ہاتھوں ٹوٹ چکا تھا اور مصر میں یہ خاندان محض تبرک اور تبریک کے لیے مسندِ خلافت پر بٹھا دیا گیا تھا۔ اسی لیے وہ خلیفہ کے اختیارات مذہبی امور تک محدود کر دینے کا حامی ہے اور خلیفہ کو محافظِ دین سے زیادہ حیثیت دیئے جانے کا وہ روادار نہیں۔ وہ سکہ اور خطبہ کی چار دیواری سے باہر خلیفہ کو دیکھنا پسند نہیں کرتا۔ بادشاہ کے سپرد رعایا کے اقتصادی، مادی اور اخلاقی اصلاح کرتا ہے۔ اس میں مسلم وغیر مسلم، مومن اور کافر کی تمیز کرنے کو وہ جائز نہیں سمجھتا۔

بادشاہ کے اوصاف

ابن طقطقی کی حقیقت پسندی نے اسے بادشاہ کے اوصاف سے تفصیلی بحث کرنے پر مجبور کیا۔ وہ ایک کامل بادشاہ جسے وہ "الملک الفاضل" کے نام سے یاد کرتا ہے اس کے اوصاف اور شرائط بیان کرنے میں بہت زیادہ زور بیان صرف دیتا ہے۔ وہ اس امر کی توجیہہ بھی کرتا ہے کہ بادشاہ میں ان صفات کا ہونا کیوں ضروری ہے۔ وہ کہتا ہے کہ "بادشاہ میں چند ایسی صفات کا ہونا ضروری ہے جو دوسروں میں نہیں پائی جاتیں کیونکہ حیثیت اور رتبہ میں بھی وہ دوسروں سے مختلف اور اعلیٰ ہے اور بادشاہ میں ایک خصوصیت یہ بھی ہوتی ہے کہ وہ کسی چیز کو پسند کرتا ہے تو عوام بھی اس چیز کے گرویدہ بن جاتے ہیں۔ اسی طرح جب وہ کسی بات کو پسند نہیں کرتا تو رعایا بھی اس کی اتباع میں اس بات سے متنفر ہو جاتی ہے۔ کیونکہ ایک کہاوت ہے کہ الناس علیٰ دین ملوکھم۔ ایک اور خصوصیت بادشاہ میں یہ پائی جاتی ہے کہ جب وہ کسی شخص سے نفرت کرتا ہے تو اس شخص کا دل بیٹھنے لگ جاتا ہے خواہ بادشاہ اسے کسی قسم کا نقصان نہ بھی پہنچائے اور جب کسی آدمی کی طرف متوجہ ہو جاتا ہے تو اس کی توجہ ہمت افزائی کا باعث بن جاتی ہے خواہ اسے بادشاہ کی جانب سے کسی قسم کا فائدہ نہ پہنچا ہو۔"

ملوکی صفات کے سلسلے میں ابن طقطقی کا طرۂ امتیاز یہ ہے کہ وہ ایجابی اور سلبی دونوں قسم کی صفات گنواتا ہے۔ ابن طقطقی کے بیان کردہ اوصاف کی فہرست اس کے پیشرو مفکر کے افکار سے بہت مماثلت رکھتی ہے۔ تاہم دونوں مفکرین کے نقطۂ نظر میں بنیادی فرق ہے۔ ماوردی نے شرعی احکامات کی روشنی میں یہ فہرست مرتب کی ہے اور ابن طقطقی اخلاقی قوانین اور اصول سیاست کے تحت ان اوصاف کی نشاندہی کرتا ہے۔ ماوردی کے نزدیک ان اوصاف کا مقصد رضائے الٰہی، اخروی کامرانی اور اعلائے کلمۃ الحق ہے لیکن ابن طقطقی کے نزدیک عمدہ نظم ونسق کا قیام اور رعایا کی خوش حالی کے لیے یہ صفات ضروری ہیں۔

ابن طقطقی بادشاہ میں مندرجہ ذیل ایجابی صفات دیکھنے کا متمنی ہے:

اس کے نزدیک پہلی صفت عقل ہے۔ وہ عقل کو تمام صفات کی جڑ بتلاتا ہے۔ کیونکہ اسی کے ذریعے امور مملکت انجام پاتے ہیں اور جملہ صفات کا جائز اور صحیح استعمال بغیر عقل کے ممکن نہیں ہے۔ جو بادشاہ عقل کی دولت سے محروم ہو ابن طقطقی کے نزدیک زمام حکومت سپرد کئے جانے کا وہ ہرگز مستحق نہیں۔

عقل کے علاوہ عدل بھی بادشاہ کا ایک لازمی وصف ہے۔ جس کے ذریعہ دولت وثروت کی بہتات ہوجاتی ہے اور جس پر ملک کی آبادی کا انحصار ہے۔ رعایا کی ترقی عدل کے بغیر ممکن نہیں۔ عدل کے سلسلے میں وہ ہلاکو کا ایک دلچسپ واقعہ بیان کرتا ہے کہ بغداد پر قابض ہوجانے کے بعد ہلاکو نے فضلاء سے اس بارے میں استفتاء کیا کہ عادل کافر بادشاہ بہتر ہے یا ظالم مسلمان۔ تمام فقہا غور وخوض کرنے کے لیے مستنصریہ میں جمع ہوئے لیکن انہوں نے فیصلہ کر لینے کے باوجود جواب دینے میں ہچکچاہٹ محسوس کی۔ رضی الدین علی بن طاؤس بھی اس مجلس میں موجود تھے۔ وہ سن رسیدہ اور معزز تھے۔ جب انہوں نے علماء کے پس وپیش کو دیکھا تو انہوں نے فتویٰ لیا اور سب سے پہلے اپنے دستخط ثبت کر دیئے جس میں عادل کافر بادشاہ کو ظالم مسلمان فرمانروا پر ترجیح دی گئی تھی۔ ان کی دیکھا دیکھی دوسروں نے بھی دستخط کر دیئے۔ اس طرح ابن طقطقی عدل کو مذہب پر بھی ترجیح دیتا ہے۔

بادشاہ میں علم کا ہونا بھی ضروری ہے۔ ابن طقطقی کے نزدیک علم، عقل کا ثمرہ ہے جس کی مدد سے فرمانروا اس نتیجہ پر پہنچ سکتا ہے کہ کن امور کے حصول کے لیے اسے کوشاں رہنا چاہیئے اور کن چیزوں سے اسے اجتناب ضروری ہے۔ اور علم ہی اسے فیصلوں میں غلطی کرنے سے محفوظ رکھتا ہے۔ خورد وکلاں کی نظروں میں علم ہی کے باعث بلند ہوجاتا ہے اور اسی کے ذریعہ ہی اس کا شمار دنیا کے عظیم المرتبت بادشاہوں میں ہوسکتا ہے۔ ابن طقطقی بادشاہ کی علمیت کا عجیب و غریب معیار بتلاتا ہے۔ وہ نہ تو ماوردی کی طرح بادشاہ میں اجتہادی صلاحیت کی ضرورت محسوس کرتا ہے اور نہ غزالی کی طرح علوم شرعیہ کے عمیق مطالعہ کی حاجت پر زور دیتا ہے بلکہ وہ مختلف علوم ـــــ شرعی اور غیر شرعی ـــــ میں بادشاہ کے لیے اس قدر دسترس کو ضروری بتلاتا ہے کہ وہ ان علوم کے ماہرین سے ان کے متعلق گفتگو کر سکے تاکہ

بحث مباحثہ کے ذریعہ دقتوں اور مشکلات کا حل تلاش کیا جا سکے۔ ایک فائدہ اور بھی ہے کہ تمام علوم میں بنیادی معلومات کے ذریعہ بادشاہ درباری علماء اور شعراء کا اعتماد حاصل کر سکتا ہے کیونکہ ابن طقطقی کا کہنا ہے کہ بغیر اس اعتماد کے بادشاہ کے لیے صائب مشورہ کا حاصل کرنا ممکن نہیں۔ اسی لیے ابن طقطقی بادشاہ پر زور دیتا ہے کہ کاروبار مملکت سے وقت نکال کر ممتاز مصنفین کی کتابیں پڑھے۔ اس کے نزدیک خصوصیت کے ساتھ جن کتابوں کو زیر مطالعہ رکھنے کی ضرورت ہے وہ علم السیاست، تواریخ وسیر کی کتابیں ہیں جن میں پرانے زمانے کی عمدہ عمدہ حکایات درج ہوں۔ ان کے پڑھنے سے بادشاہ میں امور مملکت کی انجام دہی کا ملکہ پیدا ہوگا۔ ابن طقطقی کہتا ہے کہ وزراء کی ہمیشہ یہی کوشش رہی ہے کہ بادشاہ کو تواریخ وسوانح کی کتابوں کے مطالعے سے باز رکھیں۔ اس سلسلے میں وہ خلیفہ مکتفی کا بڑا دلچسپ واقعہ قلمبند کرتا ہے۔ مکتفی نے اپنے وزیر کو ایسی کتاب کے لانے کا حکم دیا جس میں اس کی دلبستگی کا سامان ہو اور وہ فرصت کے اوقات گزار سکے۔ وزیر نے اپنے ماتحت عملے کو ایسی کتاب فراہم کرنے کا حکم دیا اور تاکید کر دی کہ بادشاہ کو کتاب دیئے جانے سے پہلے یہ کتاب اسے دکھلائی جائے۔ جب تاریخ کی کتاب کارکنوں نے لاکر وزیر کو دکھلائی تو وہ چیخ اٹھا کہ "تم لوگ میرے بدترین دشمن ہو۔ میں نے تم کو حکم دیا تھا کہ بادشاہ کے دل بہلانے کے لیے کوئی کتاب لاؤ تاکہ بادشاہ کی توجہ مجھ سے ہٹی رہے لیکن تم ایسی کتاب لائے جو بادشاہ کو وزیروں کی برطرفی کا طریقہ سکھلا دے گی۔ دولت حاصل کرنے، آباد اور غیر آباد شہروں میں فرق کرنے کے طریقے بتلا دے گی۔" ان علوم کی اہمیت بتلانے کے بعد ابن طقطقی علوم کی کوئی ایسی فہرست تیار کرنے کے خلاف ہے جو ہر زمانے میں قابل عمل ہو۔ وہ کہتا ہے کہ ہر زمانے اور ہر عہد میں وہ علوم جن کا جاننا بادشاہ کے لیے ضروری ہے بدلتے رہتے ہیں۔ وہ اس امر سے بحث کرتا ہے کہ ساسانیوں کے عہد میں کون سے علوم اہم تھے۔ مسلمانوں نے کن علوم پر زور دیا اور منگولوں کی توجہ کن کن علوم کی طرف مبذول تھی۔

خوف الٰہی بھی بادشاہ کے لیے ضروری ہے۔ ابن طقطقی تقویٰ کو تمام نیکیوں کی اصلی جڑ اور تمام فضائل کی کلید بتلاتا ہے اس کا کہنا ہے کہ اگر بادشاہ خدا سے ڈرتا ہے تو خلق خدا اس سے زیادہ خود کو محفوظ سمجھے گی۔ وہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ کا مشہور واقعہ بیان کرتا ہے کہ حضرت علیؓ نے اپنے نوکر کو کئی بار آواز دی لیکن اس نے جواب نہ دیا۔ کسی نے آپ کو بتلایا کہ وہ غلام دروازے ہی پر ہے اور وہ آپ کی آواز سنتا ہے لیکن جواب نہیں دیتا۔ جب وہ غلام حضرت علیؓ کے پاس آیا تو آپ نے اس سے اس حرکت کی وجہ دریافت فرمائی۔ اس نے جواب دیا کہ میں خود کو آپ کی سزا سے محفوظ سمجھتا تھا۔ حضرت علیؓ نے اللہ کا شکر ادا کیا کہ اس کے بندے خود کو ان سے محفوظ سمجھتے ہیں۔

بادشاہ میں ایک اور صفت عفو و درگزر ہونی چاہیئے۔ ابن طقطقی کا کہنا ہے کہ اس صفت کے ذریعہ لوگوں کے دلوں کو موہ لینا ممکن ہو جاتا ہے اور قلبی جذبات کی اصلاح کی جا سکتی ہے۔

سخاوت بھی بادشاہ میں ہونا ضروری ہے۔ اس کے فوائد ابن طقطقی یہ گنواتا ہے کہ اس کے ذریعہ لوگوں کے جذبات

پر قابو پایا جا سکتا ہے اور عمدہ مشورے کا حصول بھی بغیر سخاوت کے ممکن نہیں اور مشاہیر کی خدمات کے حاصل کرنے کا انحصار بھی فیاضی پر ہے۔

ابن طقطقی کے نزدیک جاہ و جلال بھی بادشاہ میں پایا جانا ضروری ہے۔ اس رعب و دبدبے کے بل بوتے پر ملک میں نظم و نسق قائم کیا اور سلطنت کو حریفوں سے بچایا جاتا ہے۔ اس کا کہنا ہے کہ اس دبدبے کے حصول کی خاطر قدیم بادشاہ طرح طرح کی تدابیر اختیار کرتے تھے۔ شیر، چیتے اور ہاتھی باندھتے، بڑے بڑے بگل بجائے جاتے۔ جھنڈے لہراتے اور سروں پر پردے آویزاں کرتے تھے۔ یہ تمام چیزیں صرف جاہ و جلال کے پیدا کرنے کے لیے کی جاتی تھیں۔

وہ ان تمام اوصاف کے ساتھ ساتھ بادشاہ میں تدبر کو بھی ضروری سمجھتا ہے۔ اس کی اہمیت بیان کرنے میں وہ بہت زیادہ رطب اللسان ہے۔ اس کا دعویٰ ہے کہ تدبر ہی فرمانرواؤں کا سرمایہ ہے۔ اسی کے ذریعہ خونریزی کا انسداد ہوتا ہے مال و متاع کی حفاظت کا انحصار بھی تدبر ہی پر ہے۔ اخلاق کی عمدگی اور حوصلے کی بلندی کا حصول بھی تدبر کے ہی ذریعہ ممکن ہے تباہی اور بربادی کی روک تھام میں بھی یہی مدد دیتا ہے۔ مفسدوں اور فتنہ پردازوں کی سرکوبی بھی یہی کرتا ہے۔ خانہ جنگیوں میں لوٹ مار سے ملک کی حفاظت بھی تدبر کے ذریعہ کی جاتی ہے۔

ایفائے عہد کو بھی ابن طقطقی ایک اہم وصف بتلاتا ہے۔ بادشاہ کا وعدہ پورا کرنا لوگوں کے قلبی اطمینان اور ذہنی سکون کے لیے ضروری ہے۔ اور اسی صفت کی بدولت عوام کو فرمانروا پر بھروسہ ہوتا ہے خصوصاً جب کہ کوئی خوف زدہ آدمی بادشاہ سے امان کا خواہاں ہو۔ یا صلح کرنے والا بادشاہ سے معاہدہ کرنے کا ارادہ رکھتا ہو۔

یہ تو مثبت صفات تھے۔ ابن طقطقی سلبی صفات کی بھی نشاندہی کرتا ہے۔ ان میں سب سے زیادہ اہم صفت یہ ہے کہ بادشاہ میں عجلت اور جلدبازی نہ پائی جاتی ہو۔ اس کا کہنا ہے کہ جلدبازی کی وجہ سے ایسے کام ہو جاتے ہیں جن کا انجام ندامت کے سوا کچھ نہیں ہوتا۔ لیکن ندامت اس وقت دامنگیر ہوتی ہے جب کہ اس سے کچھ فائدہ نہیں ہوتا۔

عجلت کے علاوہ بادشاہ میں غصہ، بیزاری اور نفرت کے جذبات نہ ہونے چاہئیں کیونکہ یہ چیزیں بادشاہ کے لیے بہت مضر ہیں اور اس کے وقار کے ختم کرنے میں مددگار ثابت ہوتی ہیں۔

اس طرح ابن طقطقی اپنے الملک الفاضل کو اخلاق کا بہترین نمونہ دیکھنا چاہتا ہے۔ وہ اس چیز سے بحث نہیں کرتا کہ اگر ان صفات کے حامل انسان میسر نہ ہوں تو کیا کرنا چاہیئے۔ غالباً اس کا خیال یہ تھا کہ اس قسم کے افراد کا دستیاب ہونا محال نہیں ہے۔

راعی اور رعایا کے تعلقات

ابن طقطقی غالباً پہلا اسلامی مفکر ہے جس نے راعی اور رعایا کے تعلقات سے باقاعدگی کے ساتھ بحث کی ہے۔ اس نے فریقین کے فرائض و حقوق کی نشاندہی کی ہے۔ اس کا کہنا ہے کہ کاروبار مملکت کے چلانے میں رعایا کے چند حقوق دائمی

پر اور راعی کے کچھ حقوق رعایا پر عائد ہوتے ہیں اور جب تک فریقین اپنے اپنے فرائض سے عہدہ برآ نہ ہوں اس وقت تک کسی حکومت میں قیامِ امن و عدل اور نفاذِ قانون ممکن نہیں ہے۔ الفخری میں وہ پہلے ان فرائض کی وضاحت کرتا ہے جو راعی کی طرف سے رعایا پر عائد ہوتے ہیں۔ وہ یہ ہیں:

(۱) اطاعت۔ ابن طقطقی کے نزدیک بادشاہ کی اطاعت پر ہی عوام کی فلاح و بہبود کا دارومدار ہے اور اطاعت ہی حکمران کے بازو قوی کرتی ہے اور اسے اس قابل بنا دیتی ہے کہ وہ قوی سے ضعیف کے حقوق دلوا سکے اور دونوں میں انصاف قائم کر سکے۔ اطاعت ہی کی بدولت منصفانہ تقسیم ممکن ہے۔ رعایا پر اطاعت کے وجوب میں وہ قرآنی آیت اطیعوا اللہ و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم پیش کرتا ہے۔ اور تاریخی حقائق سے یہ ثابت کرتا ہے کہ جب بھی رعایا کی جانب سے اطاعت میں کوتاہی برتی گئی فتنہ و فساد کے دروازے کھل گئے۔ خلفائے راشدین کے زریں عہد کے بعد سے خونریزی اور شورش و بغاوت کا دور دورہ ہونے کی اصل وجہ ابن طقطقی کے نزدیک عوام کی سرکشی اور ان کا غیر مطیعانہ رویہ ہے۔

ان افکار سے واضح ہوتا ہے کہ ابن طقطقی غیر مشروط اطاعت کا حامی ہے اور کسی صورت میں بھی وہ رعایا کو یہ حق دینے پر آمادہ نظر نہیں آتا ہے کہ وہ اطاعت کا جوا اپنی گردن سے اتار پھینکے۔ غالباً اس کی وجہ یہ ہے کہ اس کا الملک الفاضل جو عاقل، عادل اور عالم ہونے کے ساتھ متقی اور پرہیز گار بھی ہے جس کا شیوہ عفو و درگزر ہے اور اپنی بات کا دھنی ہے اور ظاہر ہے ایسے فرمانروا کی اطاعت غیر مشروط طور پر فرض ہونی چاہیئے۔

(۲) عزت و احترام۔ رعایا کا دوسرا فرض یہ ہے کہ وہ بادشاہ کی عزت و تکریم میں کوئی دقیقہ اٹھا نہ رکھے اور بادشاہ کی اہمیت کا اقرار کرے۔ یہ اقرار زبان اور دل دونوں سے ہو اور اس پر اس قدر عمل کیا جائے کہ عادتِ ثانیہ بن جائے۔ وہ بچوں کو بادشاہ کی عزت کرنے کی تعلیم دینے کی بھی تاکید کرتا ہے۔ اس سلسلے میں ابن طقطقی بادشاہ کے ظل اللہ فی الارض ہونے کا قائل ہے اور وہ واضح طور پر بادشاہ کے آسمانی حقوق (DIVINE RIGHT OF KING) کا اعتراف تو نہیں کرتا تاہم اس نظریہ سے بہت قریب جا پہنچتا ہے۔

(۳) مشورہ۔ ابن طقطقی کے نزدیک رعایا کا یہ بھی فرض ہے کہ بادشاہ کو صائب اور صحیح مشورہ دے۔ وہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشادِ گرامی سے استدلال کرتا ہے کہ "دین صحیح مشورہ دینے کا نام ہے"۔ صحابہ نے دریافت کیا یا رسول اللہ صلعم یہ مشورہ کس کے فائدے کے لیے دیا جائے تو ارشاد ہوا "اللہ اور اس کے رسول اور عام مسلمانوں کے فائدے کی خاطر"۔ یہاں ابن طقطقی کاروبار مملکت میں رعایا کو دخل دینے کا نہ صرف حق دیتا ہے بلکہ اس پر بطور فرض کے عائد کرتا ہے کہ رعایا امور مملکت میں دلچسپی لے اور بادشاہ کے ساتھ تعاون کرے۔ اس طرح وہ جمہوریت سے بہت زیادہ قریب ہو گیا ہے۔

(۴) ابن طقطقی کا کہنا ہے کہ رعایا پر یہ فرض بھی ہے کہ وہ بادشاہ کی غیبت نہ کرے۔ وہ کہتا ہے کہ کوئی ایسا شخص جو اس کے بیان کردہ اوصاف کا حامل نہ ہو اور برسر اقتدار آ جائے تو رعایا کو اس کے خلاف علم بغاوت بلند کرنے کا جب بھی اختیار نہیں ہے بلکہ وہ نازیبا اور درست کلمات بھی بادشاہ کی شان میں منہ سے نکالنے کو جائز نہیں سمجھتا۔ اس دعوی کی دلیل میں وہ حدیث پیش کرتا ہے کہ "اپنے بادشاہوں کی برائی نہ کیا کرو کیونکہ اگر وہ نیکی کرتے ہیں تو ان کو ثواب ملے گا اور ان کا شکریہ ادا کرنا تم پر فرض ہے اور اگر وہ برائی کرتے ہیں تو گناہ کا بوجھ ان پر ہوگا اور تمہارا فرض صبر کرنا ہے۔ بادشاہ عذاب الہی کا ذریعہ ہیں جن کے ذریعے اللہ جس پر چاہتا ہے عذاب نازل فرماتا ہے تم اللہ کے عذاب سے پہلے جلد بازی اور غصہ سے کام نہ لو بلکہ خشوع و خضوع کے ساتھ عذاب الہی کے منتظر رہو۔"

بادشاہ کے فرائض

اس کے بعد وہ بادشاہ کے فرائض یا بادشاہ پر رعایا کے حقوق کا ذکر کرتا ہے۔ اس کے نزدیک اس کے فرائض میں اہم ترین فرض دارالحکومت کی حفاظت، سرحدات کی نگرانی، سرحدی چوکیوں کا قیام، راستوں کو محفوظ بنانے کی تدابیر اختیار کرنا اور شر پسندوں کی روک تھام ہے۔ وہ ان فرائض کی اہمیت بیان کرنے میں بہت زیادہ زور بیان صرف کرتا ہے۔ اس کا دعوی ہے کہ بادشاہ پر یہ امور اتنے ہی فرض ہیں جتنے کہ مذہبی فرائض ہیں۔ ان فرائض سے عہدہ برآ ہو سکنے ہی کے لیے رعایا پر اطاعت واجب کی گئی ہے۔

عام سلوک میں وہ رعایا کے ساتھ نرمی اور رحمدلی کے ساتھ پیش آنے کے لیے بادشاہ کو تاکید کرتا ہے اور کہتا ہے کہ رعایا سے اگر کوئی غلطی سرزد ہو جائے خواہ وہ کتنی بڑی ہی کیوں نہ ہو تو بھی بادشاہ کا فرض ہے کہ حلم و بردباری کا دامن ہاتھ سے جانے نہ دے۔ وہ سلطان صلاح الدین ایوبی کے حلم کی مثال پیش کرتا ہے کہ سلطان ایک طویل بیماری کے بعد شفایاب ہوئے تو غسل کرنے کے لیے حمام گئے اس وقت ان میں نقاہت موجود تھی۔ ایک غلام سے گرم پانی مانگا تو وہ بے حد گرم پانی ایک برتن میں لایا۔ جب وہ غلام سلطان کے قریب پہنچا تو اس کے ہاتھ کانپے جس سے برتن سلطان پر گر پڑا اور ان کا جسم جل گیا لیکن وہ ایک لفظ بھی نہ بولے۔ تھوڑی دیر کے بعد اسی غلام کو ٹھنڈا پانی لانے کا حکم دیا وہ خوب ٹھنڈا پانی لایا۔ اس مرتبہ پھر ویسا ہی واقعہ پیش آیا۔ ٹھنڈے پانی کا گرنا تھا کہ بادشاہ پر بے ہوشی طاری ہو گئی اور وہ مرتے مرتے بچے۔ جب انہیں ہوش آیا تو غلام سے صرف اتنا کہا کہ تم مجھے قتل کرنا چاہتے ہو تو مجھے بتلا دو۔

بادشاہ کا اہم فریضہ یہ بھی ہے کہ وہ ضعیف کو قوی کے ظلم سے بچاتے اور کمزور سے کمزور شخص کے حقوق کی حفاظت کرے۔ قانون کو بلا امتیاز نافذ کرنا، ستم رسیدہ کی امداد کرنا۔ فریادیوں کی فریاد پر لبیک کہنا بھی وہ بادشاہ کا فرض بتلاتا ہے۔ انصاف کے سلسلے میں قریب و دور، اپنے اور بیگانے، ادنیٰ اور اعلیٰ میں فرق نہ کرنے کی بادشاہ کو تاکید کرتا ہے۔

وہ بادشاہ کا فرض یہ بھی بتلاتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے اس فضل و کرم کا شکر ادا کرتا رہے جس نے اسے اپنی تمام

مخلوقات میں اعلیٰ درجہ دیا۔ حتیٰ کہ دوسرے اس سے ڈرتے ہیں لیکن وہ خود کسی سے نہیں ڈرتا۔ ابن طقطقی کا کہنا ہے کہ بادشاہ کو چاہیئے کہ ہر وقت اللہ تعالیٰ کے اس کرم کو یاد رکھے اور اکثر اس کا ذکر کر کے شکر ادا کرتا رہے۔ اس طریقے سے دو فائدے حاصل ہوں گے ایک کبر و نخوت سے محفوظ رہے گا اور پھر اللہ تعالیٰ حسب وعدہ اس کے مرتبے میں اضافہ بھی کرے گا۔ وہ خود فرماتا ہے کہ لئن شکرتم لازیدنکم۔ اس کے لیے وہ طریقۂ کار بھی بتلاتا ہے کہ گوشۂ تنہائی میں بیٹھ کر خدا کی عبادت میں مشغول رہے اور نہایت عاجزی کے ساتھ اللہ تعالیٰ سے دعا کرے۔ وہ بادشاہ کے لیے ایک خاص دعا بھی بتلاتا ہے جو دوسروں کے لیے نہیں ہے۔ اس کا دعویٰ ہے کہ وہ پہلا شخص ہے جس نے بادشاہ کے لیے یہ دعا لکھی اس سے پہلے کسی کا بھی ذہن اس طرف نہیں گیا۔

نظم و نسق

ابن طقطقی پانچ قسم کے نظم و نسق کا ذکر کرتا ہے۔ اول تدبیر منزل۔ دوم دیہی نظام۔ سوم شہری انتظام۔ چہارم فوجی نظام اور پنجم ملکی نظام۔ اس کے نزدیک کسی شخص کے ایک نظام میں ماہر ہونے سے اس کو دوسرے میں بھی ماہر خیال کرنا سراسر غلطی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ یہ قدیم خیال ہے کہ جو شخص گھریلو انتظام میں ماہر ہے وہ دیہی نظم کو بھی بحسن و خوبی قائم رکھ سکتا ہے اور جو دیہی نظم میں ید طولیٰ رکھتا ہے وہ شہری انتظام میں بھی بہتر ہو گا اور جو شہر کا انتظام اچھا کر سکتا ہے وہ فوج پر بھی اچھی طرح قابو رکھ سکتا ہے اور جو فوجی انتظام میں مہارت رکھتا ہے وہ ملک کا نظم و نسق بھی بہتر طریقے پر چلا سکتا ہے، یہ غلط ہے۔ اس کا کہنا ہے کہ دنیا میں بہت سے ایسے آدمی ملتے ہیں جو خانگی امور میں بڑے ماہر ہیں لیکن ملک رانی کی صلاحیت ان میں مفقود ہے اور بہت سے ایسے بادشاہ گزرے ہیں جو امور مملکت کی انجام دہی میں بڑی شہرت کے مالک ہیں لیکن ان کا اپنا گھریلو نظام ہمیشہ ابتر رہا۔ وہ کہتا ہے کہ سیاست مدن کا انحصار دو چیزوں پر ہے ایک تلوار اور دوسری قلم۔ تلوار سے ملک کی حفاظت ہوتی ہے اور قلم سے نظم و نسق قائم ہوتا ہے پرانی بحث کہ سیف و قلم میں کون زیادہ اہم ہے اس طرح سے فیصلہ کرتا ہے کہ دونوں لازم ملزوم ہیں ایک کے بغیر دوسرا نامکمل رہ جاتا ہے۔

نظم و نسق کو اعلیٰ طریقے سے قائم کرنے کے لیے ابن طقطقی کے نزدیک چند چیزیں ضروری ہیں۔ سخاوت تاکہ ملک زرخیز بنے۔ انصاف تاکہ ملک آباد رہے۔ فہم و فراست کے ذریعہ سلطنت حاصل کی جاتی ہے۔ جرأت کے بل بوتے پر اس کی حفاظت ہوتی ہے۔ سیادت کے ذریعہ انتظام کیا جاتا ہے۔

رعایا سے برتاؤ

وہ ملکی نظام کے سلسلے میں سب کو ایک لاٹھی سے ہنکانے کا قائل نہیں ہے۔ بلکہ وہ مختلف طبقے کے لوگوں کے ساتھ مختلف رویہ اختیار کرنے کا مشورہ دیتا ہے۔ وہ اعلیٰ طبقے کے ساتھ شریفانہ اور نرم دلانہ سلوک روا

رکھنے کی تاکید کرتا ہے۔ اس کے نزدیک یہی طبقہ بہت اہم ہے اور اس کو رام کرنا بادشاہ کے لیے ضروری ہے جس کے بغیر کاروبار مملکت کی انجام دہی ممکن نہیں۔ متوسط طبقے کے ساتھ نرمی اور گرمی دونوں ضروری ہیں۔ بادشاہ کو ان کو امید بھی دلائے تاکہ وہ بالکل مایوس نہ ہو جائیں اور ان کو خوفزدہ بھی رکھے تاکہ فتنہ و فساد برپا نہ کر سکیں اور ادنیٰ طبقے کے بارے میں اس کا مشورہ ہے کہ انہیں ڈرا دھمکا کر سیدھی راہ پر چلنے کے لیے مجبور کرنا چاہیئے۔ اس کی رائے میں راعی اور رعایا کے تعلقات کی نوعیت وہی ہے جو مریض اور معالج کی ہوتی ہے۔ اگر مریض جسمانی اعتبار سے نازک ہے تو معالج اسے خوش ذائقہ اور میٹھی ادویات دیتا ہے اور ہر ممکن طریقے سے اس کی صحت مندی کے لیے بالواسطہ کوشش کرتا ہے۔ برخلاف اس کے اگر مریض جسمانی اعتبار سے سخت ہے اور اس کی ساخت بھی اچھی ہے تو معالج لامحالہ اسے ترش و تیز ادویات دے کر بلاواسطہ اس کا علاج کرتا ہے۔

ابن طقطقی ادنیٰ طبقے کے ساتھ سختی کرنے کا مشورہ دیتا ہے لیکن وہ ضرورت سے زیادہ سختی کی اجازت کسی حالت میں نہیں دیتا۔ وہ کہتا ہے کہ "بادشاہ کو چاہیئے کہ ایسے شخص کو جسے سرد مہری یا پیشانی کی شکن سے ٹھیک کیا جا سکے تو اسے دھمکی نہ دے اور جسے صرف دھمکی ہی راہ راست پر لگا دے تو اسے قید و بند کی صعوبت میں ڈالنا قرین عقل نہیں ہے اور جسے قید کرنا کافی ہو اسے درے لگوانا مناسب نہیں اور جسے درے ٹھیک کر سکیں اس کو قتل کرنا عقلمندی نہیں۔" کون شخص کس قسم کے سلوک کا مستحق ہے اس کے معلوم کرنے کے لیے بہت سمجھ اور تمیز اور واضح غور و فکر کی ضرورت ہے۔ اسی لیے جملہ سزاؤں میں وہ قتل میں بہت احتیاط برتنے کی تاکید کرتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ قتل کی سزا دینے سے پہلے تمام پہلوؤں پر اچھی طرح غور و خوض کر لینا نہایت ضروری ہے اور جب تک قتل کرنے کی اشد ضرورت واضح نہ ہو جائے اس سزا کے جاری کرنے میں عجلت سے کام نہ لینا چاہیئے کیونکہ یہی ایک ایسی سزا ہے جس کی تلافی ناممکن ہے اور بعد میں ندامت و پشیمانی بے سود ثابت ہوتی ہے۔ اس کے علاوہ ابن طقطقی قتل کرنے میں آسان ترین طریقہ اختیار کرنے کا بھی مشورہ دیتا ہے۔ غیر ضروری عذاب دینا یا مثلہ (ناک کان کاٹنا) کا وہ شدید مخالف ہے۔ وہ سرور کائنات صلی اللہ علیہ وسلم کے الفاظ نقل کرتا ہے جن میں آپ نے فرمایا کہ کاٹنے والے کتے کا بھی مثلہ نہ کرو۔ وہ خلفاء و سلاطین کا طرز عمل بتلاتا ہے کہ نامور افراد کو قتل کرنے میں عجلت سے کام نہیں لیتے تھے بلکہ انہیں قید خانہ میں اس خیال سے ڈال دیتے تھے کہ شاید آگے چل کر ان کی ضرورت پڑے اور عوام میں ان کے قتل کی شہرت ہو جاتی تھی۔ ان کو مزید باور کرانے کے لیے ان کی جائداد ضبط کر لی جاتی لیکن جوں ہی ان کی خدمات کی ضرورت محسوس ہوتی انہیں نہایت تزک و احتشام کے ساتھ قید خانے سے باہر نکالا جاتا تھا۔ بادشاہ کو محض شہرت و ناموری اور اپنی قوت و سختی کے مظاہرے کے خیال سے کسی کو قتل کرانا بھی ابن طقطقی کے نزدیک جائز نہیں۔ اس کی وجہ یہ بتلاتا ہے کہ جن فرمانرواؤں کی حکمت عملی یہ تھی کہ وہ لوگوں کو مرعوب کرنے کی غرض سے کسی کو بغیر سوچے سمجھے قتل کر ڈالتے تو وہ قتل کے مضر اثرات سے خود بھی محفوظ نہ رہ سکے۔ بایں ہمہ اگر بادشاہ نہایت غور و فکر کے بعد اس نتیجے پر پہنچے کہ قتل کے بغیر

اور کوئی چارۂ کار نہیں ہے اور اصلاح کے تمام راستے بند ہیں تو اس ناخوشگوار فرض کی ادائیگی میں نہایت ثبات اور اولوالعزمی سے کام لے اور کسی قسم کی ہچکچاہٹ یا پس و پیش اس کے فیصلے کو عملی جامہ پہنانے سے باز نہ رکھے۔ کیونکہ ایک شخص کو قتل کر دینا زیادہ بہتر ہے کہ اسے آزاد چھوڑ کر حالات اس قدر خراب کر دیئے جائیں کہ پانچ آدمیوں کو قتل کرانا پڑے اور پانچ آدمیوں کو موت کے گھاٹ اتار دینا اس سے بدرجہا بہتر ہے کہ رفتہ رفتہ حالات بے قابو ہو جائیں اور سو آدمیوں کو قتل کئے بغیر اصلاح ممکن نہ رہے۔

قتل کے علاوہ دیگر سزاؤں کے متعلق بھی ابن طقطقی نہایت واضح خیالات کا مالک ہے۔ اس کا کہنا ہے کہ کامل حکمران کے لیے بحد ضروری ہے کہ سزاؤں کی مختلف قسموں کو مدنظر رکھے اور حسب ضرورت ان میں سے سزا دے کیونکہ اکثر ایسا ہوا ہے کہ سختی کے باعث جانیں تلف ہو گئی ہیں اگرچہ ان سزاؤں کا مقصد قتل ہرگز نہ تھا۔ وہ آگ میں ڈلوانے کا شدید مخالف ہے کیونکہ اس کا عقیدہ ہے کہ بذریعہ آگ عذاب دینے کا حق بجز باری تعالیٰ کے کسی کو حاصل نہیں ہے۔

سزاؤں کے سلسلے میں بے حد احتیاط برتنے کی ابن طقطقی بار بار تاکید کرتا ہے البتہ وہ کوئی ایسی فہرست مہیا نہیں کرتا جس میں جرم اور سزاؤں کی تفصیل درج ہو بلکہ اس کو ہر زمانے کے بادشاہ کے صوابدید پر چھوڑ دیتا ہے تاکہ وہ اپنے اپنے زمانے کے حالات اور تقاضوں کے پیش نظر سزاؤں کو منتخب کریں تاہم وہ کہتا ہے کہ اصولی طور پر بادشاہ کو عقوبت سے متنفر ہونا چاہیئے۔ وہ کسی حال میں بھی لوگوں کو سزا دے کر خوشی محسوس نہ کرے اور اس سے بھی بڑھ کر سزائیں مملکت کے مصالح کے پیش نظر دی جانی چاہئیں جس میں ذاتی دشمنی اور بغض کو دخل نہ ہو۔ سزا دے کر اپنے غصہ کی آگ بجھانا مقصود نہ ہو۔ وہ اپنے اس خیال کی وضاحت میں حضرت علی کرم اللہ وجہہ کا مشہور واقعہ بیان کرتا ہے جس میں آپ نے دشمن کو زیر کرنے کے باوجود اسے رہا کر دیا تھا کیونکہ جب آپ نے اس کا سر تن سے جدا کرنے کا قصد فرمایا تو دشمن نے آپ کے چہرے پر تھوک دیا۔ جب لوگوں نے وجہ پوچھی تو ارشاد ہوا " اس نے مجھ پر تھوکا تو مجھے غصہ آ گیا اور میں اپنے غصہ کی وجہ سے کسی کو قتل کرنا پسند نہیں کرتا میں صرف اللہ کی رضا کے لیے کسی کو سزا دینا چاہتا ہوں۔"

وہ سزا سے صرف اصلاح کرنا چاہتا ہے۔ اس طرح وہ نظریۂ اصلاح (REFORMATIVE THEORY OF PUNISHMENT) میں عقیدہ رکھتا ہے اسی لیے اس نے صرف سزا نہیں بلکہ انعامات دیئے جانے کی بھی سفارش کی ہے۔ اس سلسلے میں انعام کی ضرورت اور اہمیت پر بہت زیادہ زور بیان صرف کرتا ہے۔ اس کے نزدیک جتنا عوام کو خوف سے لرزہ براندام رکھنے کی ضرورت ہے اتنی ہی ان کے دلوں میں انعام و اکرام کی توقع کا پیدا کرنا بھی لازمی ہے۔

فوج

ابن طقطقی فوجی نظام، فوجی سربراہ کی صفات نیز فوجیوں کی تنخواہ کے متعلق نہایت واضح افکار رکھتا ہے۔ اس سلسلے

میں فوج کی ضرورت کی بھی اس نے وضاحت کی ہے ۔ اس کا کہنا ہے کہ بادشاہ کا جاہ وجلال اور ذاتی رعب وداب شرپسند عناصر اور فتنہ پرواز لوگوں کے خاتمہ کے لیے ناکافی ہے اس لیے اسے مفسدین کی سرکوبی کے لیے ایک فوج کی ضرورت پیش آتی ہے ۔

وہ دشمنوں کی دو قسمیں بتلاتا ہے اور ان میں سے ہر ایک کے ساتھ مختلف سلوک روا رکھنے کی ہدایت دیتا ہے دشمنوں کی پہلی قسم میں وہ لوگ شامل ہیں جو تمہیں نقصان پہنچائیں اور دوسری قسم کے دشمن وہ ہیں جنہیں تم نے خود نقصان پہنچایا ہو ۔ اس کی رائے میں یہ دوسری قسم بہت خطرناک ہوتی ہے ۔ وہ تاکید کرتا ہے کہ ایسے دشمنوں پر کسی حالت میں بھی اعتماد نہیں کرنا چاہیئے اور ہر وقت ان کی طرف سے ہوشیار اور چوکنا رہنے کی ضرورت ہے ۔ لیکن پہلی قسم کے دشمنوں سے بے خوف رہنے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے کیونکہ اس کا کہنا ہے کہ ایسے لوگوں سے توقع کی جاسکتی ہے کہ وہ کبھی نہ کبھی اپنی بدسلوکی پر پشیمان ہوں اور تمہارے نقصان کی تلافی کسی عمدہ کام کے ذریعے کر دیں ۔ اور بالفرض وہ اپنی دشمنی سے باز نہ بھی آئیں گے تو اللہ تعالیٰ تمہارا معاون و مددگار ہوگا اور اس کا فیصلہ مظلوم ہونے کی وجہ سے تمہارے حق میں ہوگا ۔

ابن طقطقی دشمن کے وجود کو سراسر نقصان کا باعث نہیں بتلاتا ۔ اس کا کہنا ہے کہ اکثر ایسا ہوتا ہے کہ دشمن کی ذات سے فائدہ پہنچتا ہے اور دوست نقصان کا باعث بنتا ہے ۔ وہ اصلاح نفس اور اپنی کمزوری سے واقفیت کے لیے دشمن کے وجود کو لازمی بتلاتا ہے ۔ وہ سکندر اعظم کا مقولہ نقل کرتا ہے کہ میرے دشمنوں نے دوستوں سے زیادہ مدد کی ۔ کیونکہ دشمنوں نے میری عیب جوئی کی اور مجھے میرے عیوب سے آگاہ کیا اور میں اس قابل ہو سکا کہ اپنی اصلاح کر سکوں ۔ لیکن میرے دوستوں نے میرے عیوب کو خوشنما بنا کر دکھایا بلکہ اس کے ارتکاب میں میری ہمت افزائی کی ۔

وہ دشمنوں کے خلاف فوج کشی کرنے میں جلد بازی سے کام لینے کا مخالف ہے ۔ وہ کہتا ہے کہ دشمن کو انعام واکرام کے ذریعہ اپنا گرویدہ بنالینا چاہیئے کیونکہ سلطنت کی وسعت اور خوش حالی کا دارو مدار دشمنوں کو دوست بنا لینے پر ہے ۔ اگر تم دشمن کے مقابلے پر خود کو کمزور سمجھو تو عاجزی اور تواضع سے کام لینا چاہیئے کیونکہ یہ ایسے ہتھیار ہیں جن کا مقابلہ کرنا مشکل ہے ۔ جس طرح ہری شاخ کو بڑے سے بڑا طوفان توڑ نہیں سکتا کیونکہ جس طرف ہوا کا رُخ ہوتا ہے شاخ اسی طرف جھک جاتی ہے ۔ تیرھویں صدی میں منگولی حملوں نے اسی قسم کی حکمتِ عملی پر کاربند ہونے پر مجبور کر دیا تھا ۔ اگر ابن طقطقی طاقت کے مقابلے میں ہتھیار ڈال دینے کی تلقین کرتا ہے تو ہمیں نہ ہی تعجب کرنا چاہیئے اور نہ ناک بھوں چڑھانی چاہیئے کیونکہ اس زمانے میں مشرقی باشندوں کے حوصلے ہی اس قدر پست ہو گئے تھے کہ فروتنی، خاکساری اور عاجزی کا شمار اعلیٰ اخلاق میں ہونے لگا تھا ۔

ابن طقطقی کے نزدیک خود کو دشمن کے مقابلے پر کمزور سمجھنے میں مضائقہ نہیں ہے لیکن دشمن کو حقیر وضعیف سمجھنے

کا نتیجہ مہلک ہوتا ہے۔ وہ مشیروں کو بھی تاکید کرتا ہے کہ بادشاہ کے سامنے دشمن کو کمزور نہ ظاہر کریں اور نہ ہی اس کی کمزوری اور بے سروسامانی کا پروپیگنڈا کریں کیونکہ اگر ایسی صورت میں بادشاہ دشمن کو شکست دینے میں کامیاب بھی ہوگیا تو یہ کوئی خاص کارنامہ نہیں سمجھا جائے گا کیونکہ لوگ بادشاہ کے مقابلے میں دشمن کو ہیچ سمجھتے ہوں گے۔ لیکن اگر دشمن ہی غالب آگیا تو بڑی بدنامی کی بات ہوگی کیونکہ لوگ کہیں گے کہ ایک حقیر شخص نے بادشاہ کو شکست دے دی جس سے بادشاہ کے رعب و وقار کو سخت صدمہ پہنچے گا۔ اس طرح نہ تو دل میں دشمن کو حقیر سمجھنا چاہیئے اور نہ ہی اس کی کمزوری کا پرچار کرنا مناسب ہے اس موقع پر وہ کسی ہندی حکیم کا قول پیش کرتا ہے کہ دشمن کتنا ہی کمزور ہو حقیر نہ سمجھنا چاہیئے کیونکہ دھاگوں کو ملا کر بٹ لیا جائے تو اس سے ایسی رسی تیار ہو سکتی ہے جس سے مست ہاتھی بھی جکڑا جا سکتا ہے۔

دشمن کے خلاف فوجی کاروائی کیئے جانے کی ابن طقطقی اس وقت تک اجازت نہیں دیتا جب تک کہ یہ ثابت نہ ہو جائے کہ اس کے علاوہ اور کوئی چارہ کار باقی نہیں رہ گیا ہے اس لیے جنگ بالکل آخری علاج کے طور پر لڑی جانی چاہیئے اسی لیے وہ جنگ کی آگ میں کودنے سے پہلے بادشاہ کو مشورہ دیتا ہے کہ تمام پہلوؤں اور نتائج کو خوب اچھی طرح سمجھ لے۔ احسان واکرام کا اثر دشمن پر خاطر خواہ نہ ہو تو پھر اسے بہلانے پھسلانے میں کوئی دقیقہ اٹھا نہ رکھے اور یہ تدبیر بھی کارآمد نہ ہو اور دشمن اپنی دشمنی سے باز نہ آئے تو اس وقت اس کی حیثیت مظلوم کی ہوگی اور مظلوم کی مدد کا وعدہ اللہ تعالیٰ نے کیا ہے ایسی صورت میں بادشاہ کی کامیابی میں کیا شبہہ ہو سکتا ہے۔ جنگ کرنے میں جلد بازی بہت مہلک ہے وہ عربی ضرب المثل پیش کرتا ہے کہ جو جلد بازی کے گھوڑے پر سوار ہوتا ہے وہ گر پڑنے سے محفوظ نہیں رہتا۔

ابن طقطقی بادشاہ کو اپنی فوجی قوت پر ناز کرنے سے منع کرتا ہے۔ اس کا کہنا ہے کہ دنیا میں نشیب و فراز آتے جاتے رہتے ہیں اور جنگ میں کامیابی اور ناکامی کا دارومدار قوت اور ضعف پر نہیں ہے۔ اکثر ایسا ہوا ہے کہ کمزور فتح یاب ہو گئے اور بڑے بڑے طاقتوروں کو منہ کی کھانی پڑی۔ خیر کا ہر شخص طالب ہے اور شر سے ہر ذی ہوش پناہ مانگتا ہے۔ لیکن اکثر ایسا بھی ہوا ہے کہ خیر سے شر پیدا ہو گیا ہے اور شر سے خیر وجود میں آگیا۔ اللہ تعالیٰ خود ہی فرماتا ہے عسٰی ان تکرھوا شیئًا و ھو خیر لکم وعسٰی ان تحبوا شیئًا و ھو شر لکم واللہ یعلم وانتم لا تعلمون۔

فوجیوں کی تنخواہ کے متعلق ابن طقطقی کا خیال ہے کہ اس میں اعتدال خاص طور پر ملحوظ رہنا چاہیئے۔ معمولی سی افراط یا تفریط مہلک نتائج پیدا کر سکتی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ بادشاہ اگر فوج کو ضرورت سے زائد تنخواہ دے گا تو ایسی صورت میں فوج بادشاہ سے بے نیاز ہو کر حکم عدولی کر سکتی ہے اور اتنی کم بھی تنخواہ نہ دی جانی چاہیئے کہ فوجی بادشاہ سے بیزار ہو جائیں اور دشمن کے بجائے بادشاہ ہی کو نشانہ بنا ڈالیں۔ وہ اس سلسلے میں ابوجعفر منصور کا ایک دلچسپ واقعہ بیان کرتا ہے۔ منصور بڑا بخیل تھا وہ عہدیداروں کو کم معاوضہ دیئے جانے کے جواز میں کہا کرتا تھا کہ "کتے کو بھوکا رکھو تاکہ وہ تمہارا ساتھ نہ چھوڑے"۔ ایک دن ایک ندیم نے کہہ ہی دیا کہ "بھوکے کتے کو کوئی اور شخص روٹی کا ٹکڑا دکھا دے گا تو وہ

اس کے پیچھے ہو لے گا۔"

ابن طقطقی بادشاہ کو تاکید کرتا ہے کہ وہ فوج کو قابو میں رکھنے کا خاص اہتمام کرے۔ اس کا کہنا ہے کہ جس طرح دوا کا پینا آسان ہے لیکن پرہیز کرنا اور اس کے دیگر لوازمات کی پابندی کرنا مشکل ہے بالکل اسی طرح فوج کا بھرتی کر لینا چنداں مشکل کام نہیں البتہ اس کو قابو میں رکھنا اور فوجیوں کو خوش اور مطمئن کرنا ٹیڑھی کھیر ہے۔ یہ اسی وقت ممکن ہے جبکہ کسی بڑی خوبیوں والے کمانڈر کی نگرانی میں شاہی فوج رہے۔ کیونکہ اگر فوج کی صحیح طریقے سے نگہداشت نہ کی جائے تو وہ بجائے مفید ہونے کے مہلک ثابت ہوگی۔

ابن طقطقی کمانڈر کے صفات بھی بتلاتا ہے وہ دس جانوروں کی دس صفتوں کو فوجی افسر میں مجتمع دیکھنا چاہتا ہے۔ وہ ایک ترکی عاقل کی زبانی اپنے خیالات کی وضاحت کرتے ہوئے کہتا ہے کہ کمانڈر میں شیر کی شجاعت، سور کی طرح حملہ کرنے کی قوت، لومڑی کی چالاکی اور عیاری، کتے کا سا تحمل و برداشت، بھیڑیئے کی سفاکی اور خونخواری، کلنگ کی طرح چالاکی اور بیدار مغزی، مرغے کی سخاوت و فیاضی، مرغی کی اپنے چوزوں کے لیے شفقت و رافت، کوّے کی طرح چوکناپن، تاعرو (خراسان کا ایک پرندہ ہے) کی صحت مندی اور طاقت جمع ہونی چاہیئے تاکہ وہ اپنے فرائض منصبی آسانی سے انجام دے سکے اور فوج کو محکوم اور دشمن کو مغلوب کرنے میں کامیاب ہو سکے۔

ابن طقطقی سربراہِ مملکت کو کچھ امور کی انجام دہی کے لیے پُرزور تاکید کرتا ہے۔ اگرچہ ان میں سے اکثر کو اس نے بادشاہ کے اوصاف اور فرائض میں بیان کر دیا ہے لیکن مزید وضاحت کے خیال سے اس نے مندرجہ ذیل باتوں پر عمل کرنے کا مشورہ دیا ہے:

شوریٰ

مصنف الفخری کے نزدیک بادشاہ کے لیے مشورہ کرنا نہایت اہم چیز ہے۔ قرآن و حدیث کے ذریعہ اس کی اہمیت واضح کرنے کے بعد وہ کہتا ہے کہ بادشاہ کو صرف اپنی عقل پر اعتماد نہیں کرنا چاہیئے بلکہ مشکل اور پیچیدہ مسائل میں عاقل و دانا لوگوں سے مشورہ کئے بغیر کوئی اقدام کرنا اس کے لیے مناسب نہیں ہے۔ وہ مشیروں کے اوصاف کی نشاندہی بھی کرتا ہے۔ اس کے نزدیک اس ذمہ دار عہدے پر وہی لوگ فائز ہو سکتے ہیں جن میں فہم و ذہانت، وسیع القلبی زود فہمی کی صفات کوٹ کوٹ کر بھری ہوں۔ اور ساتھ ہی وہ سیاست میں بھی مہارت رکھتے ہوں۔ اس کا کہنا ہے کہ ان صفات سے متصف افراد کی قدردانی کرنی چاہیئے اور ان کا احترام کرنے میں بادشاہ اپنی کسرِ شان محسوس نہ کرے اور ان کے ساتھ ایسا رویہ اختیار کرے جس کے ذریعہ سے ان لوگوں کی وفاداری یقینی ہو جائے تاکہ وہ صائب مشورہ دیں اور ان کے مشورہ میں خلوص کارفرما ہو۔ کیونکہ زبردستی اور طاقت کے بل بوتے پر مشورہ حاصل کرنا ناممکنات میں سے ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ صائب مشورے خیر اندیشی کا ہی نتیجہ ہوتے ہیں اور خیر اندیشی کو جبر سے کوئی واسطہ نہیں۔

ابن طقطقی بادشاہ پر لازمی قرار نہیں دیتا کہ وہ مشیروں کے مشورے کے مطابق عمل بھی کرے اور وہ جو مشورے دیں انہیں آنکھ بند کر کے قبول کرے اگرچہ یہ مشیر نہایت اعلیٰ صفات کے حامل ہیں لیکن بادشاہ ان سے بھی عمدہ صفات کا مالک ہے۔ اس لیے وہ بادشاہ کو تاکید کرتا ہے کہ مشیروں کے دیئے ہوئے مشوروں کو خواہ متفقہ ہی ہوں اپنی عقل سلیم کی کسوٹی پہ بار بار پرکھے اور مشیران حکومت کے باہمی اختلاف رائے کی صورت میں تو وہ بادشاہ پر فرض قرار دیتا ہے کہ ان کے متعلق خوب غور و خوض کرنے کے بعد کسی نتیجہ پر پہنچے۔ شوریٰ کی اہمیت کے باوجود وہ بادشاہ سے اس بات کی توقع رکھتا ہے کہ وہ سُنے تو سب کی لیکن کرے اپنی جیسی۔

اس سے یہ غلط فہمی نہ ہونی چاہیئے کہ ابن طقطقی شوریٰ کے ذریعہ جمہوری نظام کو قائم کرنا چاہتا ہے۔ ہلاکو کی اولاد کے مداح اور خود سر آمروں کے حاشیہ نشین سے اس چیز کی توقع رکھنا عبث ہے۔ اس کے نزدیک حکمرانی میں کسی کو شریک کرنا موجب ہلاکت ہے البتہ اپنے مشیروں کی بات سُن لینے میں کوئی مضائقہ نہیں۔ وہ کہتا ہے کہ سیاست میں دو چیزیں بہت اہم ہیں۔ ان میں سے ایک تو بلا شرکت غیرے بادشاہ کے انجام دینے کی ہے البتہ دوسری میں کسی اور کو شریک کئے بغیر کام چلنا محال ہے۔ پہلا کام حکمرانی کا ہے جس میں اگر کسی کو شریک کیا گیا تو تباہی یقینی ہے اور دوسری چیز مشورہ ہے۔ اگر مناسب افراد سے کسی امر میں مشورہ لیا گیا تو صحیح نتیجہ تک پہنچنے کے امکانات روشن ہو جاتے ہیں۔

ابن طقطقی مشیر اور مستشار دونوں کو جلد بازی سے بچنے کی تاکید کرتا ہے۔ وہ مشیروں سے اس بات کی توقع رکھتا ہے کہ مسئلے کے تمام پہلوؤں پر خوب اچھی طرح غور کئے بغیر کوئی مشورہ نہ دیں گے۔ اس نے کسی حکیم کا واقعہ نقل کیا ہے کہ ایک حکیم سے کسی معاملے میں مشورہ طلب کیا گیا لیکن وہ سن کر خاموش رہا۔ لوگوں نے پوچھا کہ آپ خاموش کیوں ہیں بولتے کیوں نہیں؟ اس حکیم نے جواب دیا "میں روٹی اس وقت تک نہیں کھاتا جب تک کہ وہ باسی نہ ہو جائے۔"

الفخری کا مصنف صحیح مشورے حاصل کرنے کی تدابیر بھی بتلاتا ہے وہ بادشاہ کو مشورہ دیتا ہے کہ مشیر کو جب تک قلبی سکون اور اطمینان حاصل نہ ہو اور ہر قسم کے فکر و تردد سے اس کا ذہن آزاد نہ ہو اس وقت تک مشورہ نہ لے۔ اسی طرح بھوک اور پیاس کی حالت میں کسی سے مشورہ طلب کرنا مناسب نہیں۔ ایسے ہی قیدی کی رہائی سے قبل رائے پوچھنا یا غرض مند کی مطلب برآری سے پہلے مشورہ طلب کرنا عقلمندی کے خلاف ہے۔ جسمانی تکالیف میں مبتلا شخص بھی ابن طقطقی کے نزدیک صائب مشورہ دینے سے معذور ہوتا ہے۔ اسی طرح وہ تھکا ماندہ یا گم کردہ راہ سے رائے طلب کرنے سے منع کرتا ہے۔

اخفائے راز

امور مملکت کی انجام دہی کے سلسلے میں اخفائے راز بہت اہمیت رکھتا ہے۔ سلطنت کی بقا کا دارومدار ہی سلطنت کے راز کے فاش نہ ہونے پر ہے۔ ابن طقطقی کہتا ہے کہ بے شمار حکومتیں صرف اس لیے صفحۂ ہستی سے مٹ گئیں کہ ان کا

کوئی راز ظاہر ہوگیا اور حکومت کے خاتمہ کے ساتھ ساتھ سینکڑوں افراد موت کی نیند سو گئے۔ اسی لیے وہ فرمانروا کو مشورہ دیتا ہے کہ رازوں کے سلسلے میں نہایت محتاط رہے۔ حتیٰ کہ معتمد لوگوں کے کانوں میں بھی اس کی بھنک نہ پڑنے دے کیونکہ جب راز ایک شخص کے سینے سے نکل کر دوسرے تک پہنچ جاتا ہے تو اس کا پوشیدہ رہنا ناممکن ہوجاتا ہے۔ ابن طقطقی اس سلسلے میں عمرو بن العاص کا قول نقل کرتا ہے کہ اگر میرا دوست میرے کسی راز کو فاش کردے تو میں اسے موردِ الزام نہیں ٹھہراتا کیونکہ اس غلطی کا آغاز میری طرف سے ہوا ہے۔

ابن طقطقی کو اس امر کا احساس ہے کہ سلطنت کے خفیہ معاملات اگر صرف بادشاہ تک ہی رہیں تو پھر شوریٰ ناقابل عمل بن کر رہ جاتا ہے اسی لیے اس کا کہنا ہے کہ اگر بادشاہ کسی کو راز بتلانے پر مجبور ہوجائے تو ایک سے زیادہ سے ہرگز نہ کہے۔ کیونکہ ایسی صورت میں راز فاش ہوا تو وہ شخص جسے بتلایا گیا ہے اس کا ذمہ دار ہوگا اور اسے سزا دینا ممکن ہوگا برخلاف اس کے اگر ایک سے زیادہ اشخاص سے خفیہ باتیں بتلا دی گئیں تو اس کے افشا ہونے کی صورت میں ایک شخص دوسرے پر الزام دھرے گا اور صحیح مجرم کا پتہ لگانا تقریباً ناممکن ہوگا۔ اگر سب کو سزا دی گئی تو اس نامعلوم مجرم کے سوا سب پر ظلم ہوگا اور اگر کسی کو بھی سزا نہ دی گئی تو لوگ ارتکاب جرم میں جری ہوجائیں گے اور سلطنت کا کوئی راز بھی پوشیدہ نہ رہ سکے گا۔ وہ مزید کہتا ہے کہ اگر ایسی مجبوری درپیش ہو کہ ایک سے زیادہ آدمیوں کو راز سے آگاہ کیا جائے تو اس کی بہترین صورت یہ ہوگی بادشاہ ہر ایک کو الگ الگ تخلیہ میں بلا کر بتلائے اور ہر ایک پر یہی ظاہر کرے کہ اس راز سے اس کے سوا اور کوئی واقف نہیں ہے۔ ابن طقطقی کا دعویٰ ہے کہ اس قسم کی احتیاط سے افشائے راز کے احتمالات بہت کم ہوجاتے ہیں۔ لیکن وہ یہ نہیں بتلاتا کہ ان احتیاطی تدابیر کے اختیار کر لینے کے باوجود راز عیاں ہوجائے تو اس کی ذمہ داری کن لوگوں پر عائد ہوگی اور کون لوگ سزا کے مستوجب ہوں گے۔ کیونکہ ایسی صورت میں بھی وہی وقت پیش آئے گی کہ سب کو سزا دینے میں ظلم ہوگا اور کسی سے بھی باز پرس نہ کرنے میں سلطنت تباہ ہوجائے گی۔

فیاضی

ابن طقطقی کی رائے میں بادشاہ کا فیاض ہونا بے حد ضروری ہے۔ اس کا کہنا ہے کہ جو بادشاہ ہوگا وہ کامیاب اور مقبول نہیں ہوسکتا خواہ دوسری صفات کتنی ہی زیادہ اس میں کیوں نہ موجود ہوں۔ وہ کہتا ہے کہ تمام حکمرانوں کا یہ طریقہ رہا ہے کہ وہ ملک کی اہم شخصیتوں کو زرپاشی کے ذریعہ اپنا غلام بنا لیتے تھے۔ وہ خاص طور پر امیر معاویہ کا ذکر کرتا ہے کہ انہوں نے بیت المال کا روپیہ لوگوں کو اپنے ساتھ ملانے کے لیے بے دریغ خرچ کیا جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے قریبی رشتہ دار آپ کا ساتھ چھوڑ کر معاویہ کے پاس پہنچ گئے اور حد یہ ہوگئی کہ آپ کے حقیقی بھائی عقیل بھی معاویہ سے جا ملے۔ اسی ایک صفت نے معاویہ کو پوری اسلامی حکومت کا واحد حکمراں بنا دیا اور وہ اپنے خاندان کی موروثی حکومت قائم کرنے میں کامیاب ہوگئے۔

قوت

الفخری کے مصنف کے نزدیک بادشاہ کا قوی ہونا بہت ضروری ہے۔ زوالِ بغداد کے بعد سیاسی افکار میں جہاں حقیقت پسندانہ رجحانات پیدا ہو گئے وہاں نظریۂ جبریت (POWER STATE) نے بھی غلبہ حاصل کر لیا۔ جس کی بہترین مثال ابن خلدون ہے۔ ابن طقطقی اگرچہ قوت کے سلسلے میں ابن خلدون تک تو نہیں پہنچ سکا تاہم وہ قوت کو بہت اہمیت دیتا ہے۔ حتیٰ کہ اس نے ظالم لیکن قوی بادشاہ کو عادل ضعیف پر ترجیح دی ہے اور اس کی دلیل یہ ہے کہ قوی اور ظالم بادشاہ رعایا کے لیے تنہا ہی تکلیف کا باعث بنتا ہے۔ لیکن اس کی قوت کے سامنے دوسروں میں یہ جرأت نہیں ہو سکتی کہ وہ اس کی رعایا کو پریشان کریں۔ اس طرح رعایا ایک کا ظلم برداشت کر لینے کے بعد بہت سوں کے مظالم سے محفوظ ہو جاتی ہے۔ برخلاف اس کے ضعیف و عادل بادشاہ کے ہاتھوں رعایا کو تکلیف تو نہیں پہنچتی لیکن بے شمار دوسرے لوگ عوام کی زندگی کو اجیرن بنا کے رکھ دیتے ہیں۔ منگولی حملوں کا یہ اثر تھا کہ لوگ قوت کی اہمیت سے واقف ہو گئے تھے کیونکہ لوگوں نے اپنی آنکھوں سے خود دیکھ لیا تھا کہ بادشاہوں کے دیگر اوصاف انہیں ان وحشیوں کے حملوں سے نہ بچا سکے۔

ابن طقطقی بادشاہ کو ایسی چیزوں میں محو دیکھنا پسند نہیں کرتا جس کی وجہ سے وہ کاروبارِ مملکت سے غافل ہو جائے اس سلسلے میں وہ عورت اور کھیل کود کا خاص طور پر تذکرہ کرتا ہے۔ سیر و شکار کی اجازت بلکہ ترغیب دیتا ہے لیکن بہت زیادہ اس میں وقت صرف کرنے سے منع کرتا ہے۔

عورت اور امورِ مملکت

ابن طقطقی بھی نظام الملک کی طرح امورِ مملکت میں عورتوں کی دخل اندازی کو برداشت نہیں کرتا۔ بلکہ وہ بادشاہ کو تاکید کرتا ہے کہ جنس لطیف کی طرف بہت زیادہ مائل نہ ہو جائے اور اپنے وقت کا بیشتر حصہ ان کی محفلوں میں نہ گزارے۔ وہ بادشاہ کو عورتوں سے مشورہ لینے سے بھی منع کرتا ہے۔ اس کا کہنا ہے کہ بادشاہ کا عورتوں سے مشورہ لینا اپنی نااہلیت کا اظہار کرنا اور بدنظمی کی دعوت دینا ہے اور اپنی قوتِ فیصلہ کے ضعف کا اعلان کرنا ہے۔ البتہ وہ صرف ایک صورت میں عورتوں سے مشورہ کرنے کا حامی ہے جب کہ اس سے مقصد ان کی رائے کے خلاف عمل کرنا ہو۔ اپنے اس خیال کی تائید میں وہ شاوِدوھن وخالفوھن کی حدیث پیش کرتا ہے۔ اس لیے اس کا کہنا ہے کہ جب بادشاہ کے سامنے کوئی پیچیدہ مسئلہ آ جائے اور وہ کسی نتیجہ پر پہنچنے میں دقت محسوس کرے تو اسے چاہیئے کہ عورتوں سے مشورہ کرے اور وہ کچھ بھی مشورہ دیں اس کے الٹا کرے کیونکہ سچائی ہمیشہ ان کی رائے کے خلاف ہوتی ہے۔

سیر و شکار

ابن طقطقی بادشاہ کے سیر و شکار میں دلچسپی لینے میں کوئی مضائقہ نہیں سمجھتا۔ بشرطیکہ اس شغل میں بہت زیادہ وقت صرف نہ کیا جائے اور اس میں دولت نہ لٹائی جائے۔ اس کا دعویٰ ہے کہ سیر و شکار سے بادشاہ کو بڑے فائدے پہنچ

ہیں اس کے ذریعے فوجی مشق اور فوجی کمان کرنے کی تربیت ہوتی ہے۔شہسواری کا فن بھی شکار کے بہانے آجاتا ہے۔ تیر اندازی اور نیزہ بازی میں مہارت پیدا ہو جاتی ہے۔قتل اور خونریزی کے مناظر سے گھبراہٹ پیدا نہیں ہوتی۔گھوڑوں کی صلاحیت کا صحیح اندازہ ہو جاتا ہے اور یہ معلوم ہو جاتا ہے کہ کون سا گھوڑا تیز رفتار ہے اور موقع پڑنے پر صبر و استقامت کے ساتھ دور تک بھاگ سکتا ہے۔پھر شکار سے ایک اور بھی فائدہ حاصل ہوتا ہے وہ جسمانی ورزش کا ایک عمدہ ذریعہ ہے جس سے معدہ کے فعل میں عمدگی پیدا ہو جاتی ہے۔ابن طقطقی شکار کا ایک نہایت دلچسپ فائدہ بتلاتا ہے وہ یہ کہ شکار کے ذریعے ہرن کا گوشت دستیاب ہوتا ہے۔اس کا کہنا ہے کہ ہرن کا گوشت دیگر جانوروں کے گوشت کے مقابلہ میں زیادہ مفید ہوتا ہے کیونکہ وہ درندوں کے خوف سے ہر وقت بھاگتا رہتا ہے اور اس دوڑ دھوپ کے باعث اس میں خاص قسم کی گرمی پیدا ہو جاتی ہے۔جو انسان کی جسمانی صحت کے لیے بے حد مفید ہے۔کیونکہ اس سے حدت پیدا ہوتی ہے۔ان فوائد کے علاوہ شکار تفنن طبع اور سیر و تفریح کے سامان مہیا کرتا ہے اور اس کے دوران میں آئے دن عجیب و غریب اتفاقات پیش آتے ہیں وہ بھی بادشاہ کے حق میں بہت مفید ہوتے ہیں۔

لہوولعب

ابن طقطقی نے شکار میں بہت سے فائدے ڈھونڈ لیے ہیں لیکن وہ لہوولعب اور عیاشی کا شدید مخالف ہے۔اس کی وجہ وہی قوت ہے جس پر اس کے زمانے میں سلطنت کا انحصار تھا۔شکار قوت کے لیے مفید ہے لیکن عیاشی اس نقطۂ نظر سے بیحد مضر ہے۔اس کا کہنا ہے کہ بادشاہ کو کھیل کود کی طرف قطعاً مائل نہ ہونا چاہئیے اس کا دعویٰ ہے کہ دنیا کی تمام حکومتیں اسی ایک وجہ سے تباہ و برباد ہو گئیں۔وہ کہتا ہے کہ خوارزم شاہی حکومت کا خاتمہ تمامتر جلال الدین خوارزم شاہ کی شراب نوشی کا نتیجہ ہے اس نے شراب اس وقت بھی نہیں چھوڑی جب کہ منگول ایک شہر سے دوسرے تک اس کا تعاقب کر رہے تھے حتیٰ کہ جس جگہ سے وہ صبح کے وقت کوچ کرتا شام کو وہاں مغل فوج پہنچ جاتی تھی۔شراب خوری کے ساتھ ساتھ رقص و سرود کی محفلیں حسب معمول برپا ہوتی رہیں۔امین کی عیاشی اس کے قتل کا باعث بنی۔مستعصم باللہ کی موسیقی پر فریفتگی نے عباسیوں کا چراغ گل کر دیا۔

اس معاملے میں ابن طقطقی اس قدر غلو کرتا ہے کہ شراب پینا تو درکنار اس کے متعلق گفتگو کرنے کو بھی وہ پسندیدہ نگاہوں سے نہیں دیکھتا۔وہ بادشاہ کو جاہلوں اور عامیوں کی صحبت سے پرہیز کرنے کا مشورہ دیتا ہے کیونکہ ان لوگوں کی گفتگو کا موضوع شراب و طعام اور عورتیں ہی ہوتا ہے اس لیے ان کا اثر بادشاہ کے دل و دماغ پر خراب پڑتا ہے۔اور ان چیزوں میں انہماک بادشاہ کی بلند حوصلگی اور وسیع القلبی کا خاتمہ کر دیتا ہے۔

عہدیدار

ابن طقطقی کے نزدیک کاروبارِ مملکت کے ٹھیک طریقے سے چلانے کے لیے موزوں عہدیداروں کا انتخاب بے حد ضروری ہے۔اس سلسلے میں رائے عامہ کو معلوم کر کے اس کے مطابق عمل کرنا بہترین نتائج پیدا کرتا ہے۔ابن طقطقی کی رائے

ہے کہ عوام جس شخص کو پسند کریں اسے وہ عہدہ تفویض کیا جائے اور جسے بُرا سمجھتے ہوں اسے کوئی بھی عہدہ دیا جانا مناسب نہیں ہے۔ وہ خلیفہ ناصر باللہ کے طرز عمل کو سراہتا ہے کہ وہ جب کسی شخص کو کسی عہدے پر فائز کرنا چاہتا تو کچھ دن پہلے اس بات کی شہرت کراتا کہ فلاں شخص کو فلاں عہدے پر مامور کر دیا گیا ہے۔ لوگ اس کی اچھائی اور برائی کے متعلق باتیں شروع کر دیتے، جاسوس ان کے خیالات سے خلیفہ کو آگاہ کرتے رہتے۔ ان تمام موافق اور مخالف آرا پر غور کرنے کے بعد کوئی فیصلہ کیا جاتا۔ اگر زیادہ لوگ اس کی تعریف کرتے تو اس کی تقرری کے احکامات جاری کر دیئے جاتے۔ اگر عوام کی اکثریت اس کو بُرا سمجھتی تو یہ ارادہ فسخ کر دیا جاتا تھا۔ یہ عجیب بات ہے کہ ابن طقطقی عہدیداروں کی تقرری کے سلسلے میں جمہوری اصولوں کا بڑا حامی نظر آتا ہے لیکن خود بادشاہ کے انتخاب کے متعلق وہ بالکل خاموش نظر آتا ہے بلکہ مجلس شوریٰ کے فیصلوں کے خلاف مکمل حق تنسیخ دیتا ہے۔

ابن طقطقی بادشاہ کو عہدیداروں کے نصب وعزل میں عوام کی رائے کا احترام کرنے کا حامی ہے لیکن وہ چغل خوروں کی ریشہ دوانیوں سے بادشاہ کو آگاہ کرتا ہے۔ اس کا کہنا ہے کہ بادشاہ کو چاہیئے کہ چغل خوروں کی بات پہ کان نہ دھرے اور جو بھی شکایت کسی کے خلاف آئے اس پر خوب غور وخوض کرنے کے بعد کوئی عملی قدم اٹھائے۔ ورنہ ندامت اٹھانی پڑے گی جب کہ ندامت سے کوئی فائدہ نہ ہو گا۔ وہ کہتا ہے کہ چغل خوروں کی بات میں آکر کوئی حکم نافذ کر دینے سے تین آدمیوں کو نقصان اٹھانا پڑتا ہے۔ اول خود چغل خور جسے آگے چل کر اپنے اعمال کی سزا بھگتنی پڑتی ہے دوسرا بادشاہ جو اپنے کیئے ہوئے پر نادم ہوتا ہے اور اس کی تلافی نہ کر سکنے میں بے بسی محسوس کرتا ہے۔ تیسرا وہ شخص جسے ناکردہ گناہ کی سزا بھگتنی پڑی۔ ابن طقطقی ایک طرف بادشاہ کو چغل خوروں کی چغلی پر دھیان نہ کرنے کی تائید میں قرآن مجید کی آیت پیش کرتا ہے یاایھا الذین اٰمنوا ان جاءکم فاسق بنبإ فتبینوا ان تصیبوا قوماً بجھالۃ فتصبحوا علیٰ ما فعلتم نٰدمین۔ اور دوسری طرف خود چغلی کھانے والوں کو اپنی اس نازیبا حرکت سے باز رکھنے کے لیے حدیث نقل کرتا ہے کہ جو شخص اللہ اور قیامت کے دن پر ایمان رکھتا ہو تو اسے چاہیئے کہ اپنے مسلمان بھائی کے عیوب کو ظاہر نہ کرے اس کے ساتھ بادشاہ کو مشورہ دیتا ہے کہ وہ چغل خوروں کو لوگوں کے سامنے ان کی قلعی کھول کر ذلیل وخوار کرتا رہے تاکہ وہ اپنی یہ عادت چھوڑ دیں اور دوسرے بھی عبرت پکڑیں۔

سفیر

قرون وسطیٰ میں جب کہ ذرائع رسل ورسائل نہایت ناقص تھے سفیروں کو غیر محدود اختیارات دیئے بغیر چارہ نہ تھا۔ تاکہ مصلحت کے مطابق معاہدات کی شرطوں میں تبدیلی کر سکیں۔ یہی وجہ ہے کہ تمام مسلم مفکرین نے سفرا کی اہلیت اور سفارت کی اہمیت پر اظہار رائے کیا ہے۔ ابن طقطقی بھی سفرا کے انتخاب میں بے حد احتیاط برتنے کی تاکید کرتا ہے۔ اس کا خیال ہے کہ دو چیزوں سے کسی نامعلوم شخص کی ذہنی صلاحیت اور عقل کا اندازہ لگایا جا سکتا ہے۔ ایک اس کا لکھا ہوا خط پڑھ کر اور دوسرے اس کے بھیجے ہوئے سفیر کو دیکھ کر اس کی ذہنی سطح معلوم کی جا سکتی ہے۔ اس

لیے بادشاہ کو چاہیئے کہ عاقل و دانا سفیر کو بھیجے جو اس کی شہرت اور ناموری کا باعث بنیں۔

ابن طقطقی سفراء کے اوصاف کا بھی جائزہ لیتا ہے۔ اس کے نزدیک سب سے اہم صفت عقل و دانائی ہے جس کے بغیر کوئی ایلچی اپنے فرائض کو ادا ہی نہیں کر سکتا ہے۔ عقل کا معیار یہ ہے کہ سفیر غلط اور صحیح، سیدھے اور ٹیڑھے میں تمیز کر سکے۔ دوسری صفت اس میں دیانت داری کی بھی پائی جانی چاہیئے تاکہ کسی لالچ میں آکر اپنے ملک و آقا کے خلاف غداری کرنے پر آمادہ نہ ہو۔ اس سلسلے میں وہ تاریخ اسلام سے سفراء کی غداری کے متعدد واقعات نقل کرتا ہے جس کی وجہ سے ناقابل تلافی نقصان پہنچا۔ یہاں ان میں سے ایک واقعہ نقل کر دینا دلچسپی سے خالی نہ ہوگا۔ وہ کہتا ہے کہ امیر معاویہ نے اپنے ایک قریبی عزیز کو قیصر روم کے پاس قاصد بنا کر بھیجا تاکہ دونوں میں عہد نامہ مرتب کیا جا سکے۔ معاویہ نے نہایت سخت شرطیں رکھی تھیں۔ جب یہ سفیر رومی دربار میں پہنچا تو قیصر نے سفیر پر دباؤ ڈالا کہ وہ ان شرائط میں رد و بدل کر دے لیکن وہ راضی نہ ہوا۔ پھر بادشاہ نے اسے تنہائی میں بلا کر کہا کہ "میں نے سنا ہے کہ تم بہت غریب آدمی ہو تمہارے افلاس کا یہ حال ہے کہ تم جب امیر معاویہ کے پاس جانا چاہتے ہو تو تمہیں کرایہ کی سواری حاصل کرنی پڑتی ہے۔" سفیر نے جواب دیا کہ "واقعی میری حالت ایسی ہی ہے۔" بادشاہ نے کہا "تم اپنی حالت بہتر بنانے کی کوشش کیوں نہیں کرتے۔ میرے پاس بہت مال و دولت ہے تم مجھ سے اتنا مال لے لو کہ ہمیشہ کے لیے دولت مند ہو کر معاویہ سے بے نیاز ہو جاؤ۔" آخر کار سفیر نے بیس ہزار دینار لے کر عہد نامے میں قیصر کی مرضی کے مطابق تبدیلی کر دی۔ ابن طقطقی اس واقعہ کے بیان سے اس امر کی طرف اشارہ کرتا ہے کہ سفیر عاقل اور دیانتدار ہونے کے علاوہ خوش حال ہو کیونکہ مفلوک الحال کا لالچ میں آجانا بعید از قیاس نہیں۔

بشیر احمد ڈار

یہودی تصوّف

(۲)

حکیم فیلو نے جب یہودیت کو یونانی فلسفہ کے رنگ میں پیش کرنا چاہا تو یہ تمام مواد اس کے سامنے موجود تھا۔ اس نے ان تمام تصورات و خیالات کو یکجا پیش کیا اور مذہب و فلسفہ، عقل و نقل میں تطبیق کی یہ پہلی کوشش تھی جس نے بعد میں عیسائی اور مسلمان صوفیا اور حکما، کو بہت متاثر کیا۔ مسلمان صوفی مفکرین حلاج، ابن عربی، غزالی، رومی، عبدالکریم الجیلی وغیرہ سب نے اس سے استفادہ کیا اور ان کی تصنیفات میں بہت سے مشکل مسئلے حکیم فیلو کے تصورات کی وضاحت سے حل ہو جاتے ہیں۔ ان حالات میں فیلو نے نظریہ لوگوس یا کلمہ کے متعلق جو موقف اختیار کیا اس کی تفصیلی بحث ہمارے اصلی موضوع کے لیے بہت فائدہ مند ثابت ہوگی۔

عالم مثال

فیلو نے اپنے فلسفہ کا آغاز افلاطون کے نظریۂ اعیان سے کیا۔ اس کا خیال تھا کہ اعیان کے معروضی وجود کا نظریہ محض افلاطون کی اپج نہیں بلکہ اسرائیل کی دینی روایات کا جزو ہے۔ اس کے لیے اس کے پاس بہترین دلیل صحیفہ خروج (۲۵: ۹) کی یہ آیت ہے "اور مسکن اور اس کے سارے سامان کا جو نمونہ میں تجھے دکھاؤں ٹھیک اسی کے مطابق تم اسے بنانا۔" اس آیت سے یہ حقیقت بالکل واضح ہے کہ مسکن کا نمونہ یا عین (IDEA) ازل سے موجود تھا۔ یہ روایت دو مختلف شکلوں میں بنی اسرائیل میں موجود تھی۔ ایک بیان کے مطابق یہ نمونہ یا عین تخلیق کائنات سے پہلے عالم وجود میں آچکا تھا۔ دوسرے بیان کے مطابق اس عین کی تخلیق کا خیال کائنات کی تخلیق سے پہلے خدا کے ذہن میں آچکا تھا یا موجود تھا۔ ان دونوں بیانوں کے مطابق اس خارجی وجود سے پہلے مسکن کا عین عالم وجود میں آچکا تھا۔ اس فرق کے ساتھ کہ پہلے بیان کے مطابق خدا نے کائنات کی تخلیق سے پہلے اس عین کو ایک حقیقی اور غیر مادی وجود کی حیثیت سے پیدا کیا تھا اور دوسرے بیان کے مطابق تخلیق کائنات سے پہلے یہ عین ذہن خداوندی میں موجود تھا لیکن تخلیق کائنات کے بعد وجود میں آیا۔ اس عینی مسکن کے لیے یہودیوں کے ہاں عام طور پر بیت المقدس عُلّیٰ یا قدس اعلیین کی اصطلاحات مستعمل تھیں۔

لیکن افلاطون کے نظریہ اعیان میں بے اندازہ مشکلات اور تضاد موجود تھے۔ اس کے معترضین (ارسطو اور رواقیین) نے اعیان کے خارجی وجود کو تسلیم کرنے سے انکار کر دیا اور خود افلاطون کے پیروؤں نے ان اعیان کو محض خدا کے ذہنی تصورات سے زیادہ حیثیت دینا نہ چاہی اور اس طرح گویا وہ بھی اعیان کے خارجی وجود سے منکر ہو گئے۔ اسی طرح یہ سوالات

بھی حل طلب تھے کہ آیا خدا ان اعیان سے علاحدہ موجود ہے یا ان ہی سے ایک ہے۔ اگر وہ علاحدہ وجود ہے تو کیا اعیان اور خدا دونوں قدیم ہیں۔ یا خدا ان کا خالق ہے۔ افلاطون کے اپنے بیانات غیر واضح اور مبہم ہیں۔ لیکن فیلو کے لیے اپنی دینی روایات کی روشنی میں دونوں کو قدیم ماننا ممکن نہ تھا۔ اس کے نزدیک صرف خدا ہی ذات ازلی، قدیم اور خالق ہوسکتا ہے۔ اس بنیادی عقیدے کی روشنی میں اس نے افلاطون کے عالم مثال کی ایک منفرد توجیہہ پیش کی۔ اس کے نزدیک خدا ہی خیر سے بالا ہے۔ کیونکہ وہ اس کا اور تمام دوسرے اعیان کا خالق ہے۔ مکالمۂ ٹیمیئس (TIMAEUS) میں افلاطون نے تخلیق کائنات کا جو تصور پیش کیا ہے اس کے مطابق عالم اعیان غیر مخلوق اور قدیم موجود تھا اور اس کے نمونہ پر خدا نے اس عالم محسوسات کو بنایا۔ لیکن فیلو کے نزدیک جب خدا نے عالم محسوسات کو پیدا کرنا چاہا تو اس نے پہلے اس کا ایک مثالی یا ذہنی نمونہ بنایا جس کے لیے وہ عالم معقولات (INTELLIGIBLE WORLD) کی اصطلاح استعمال کرتا ہے اس سے ثابت ہوتا ہے کہ فیلو کے نزدیک یہ عالم معقولات خدا کے ذہن کا تصور نہیں بلکہ یہ خارج میں حقیقی وجود رکھتا ہے جس کو خود خدا نے کائنات کی تخلیق سے پہلے نمونہ کے طور پر خلق کیا۔ دوسرے الفاظ میں فیلو کے ہاں تخلیق کائنات سے پہلے اعیان کے وجود کے دو مدارج تھے۔ اول خدا کے ذہن کے تصورات کی حیثیت سے وہ ازل سے موجود تھے دوم خدا کے ذہن سے باہر حقیقی موجودات کی حیثیت سے وہ خدا کے ہاتھوں لباس خلق سے آراستہ ہوتے۔ فیلو کے ہاں اعیان (IDEAS) کی اصطلاح صرف ان کی دوسری حیثیت کے معنوں میں مستعمل ہوتی ہے۔ لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ تخلیق کے بعد خدا کے ذہن سے ان کا تصور غائب ہوگیا۔ کیونکہ خدا ان کے وجود سے بے علم نہیں ہوسکتا۔

اعیان کا ایک تصور تو یہی نمونہ یا مثال کا ہے جس کے مطابق خدا نے اس کائنات کی تخلیق کی۔ لیکن افلاطون نے عین کا ایک دوسرا پہلو بھی پیش کیا ہے۔ اعیان نہ صرف عالم محسوسات کی مختلف اشیاء کا نمونہ ہیں بلکہ اپنی ذات میں کچھ قوتیں بھی رکھتے ہیں اور بطور علت اشیاء پر ان کا اثر بھی ہے۔ اعیان کی ان فعالی اور تعلیلی حیثیت کے لیے وہ قوت کی اصطلاح استعمال کرتا ہے جب فیلو اعیان کو بطور نمونہ پیش کرتا ہے تو ان کے لیے لفظ اعیان استعمال کرتا ہے، ان کو مخلوق قرار دیتا ہے، جو خدا کے ذہن میں بھی موجود تھے اور اس سے علاحدہ خارجی وجود کے بھی حامل تھے۔ لیکن جب ان کو علت کی حیثیت میں پیش کرتا ہے تو ان کے لیے لفظ "قوت" استعمال کرتا ہے، ان کو غیر مخلوق تصور کرتا ہے جو ازل سے خدا کے ذہن میں موجود تھے اور اس حیثیت میں وہ اس طرح لامحدود (INFINITE) تھے جس طرح خود خدا۔

اعیان اور قویٰ کی ایک حیثیت تو یہ ہوئی کہ وہ عالم محسوسات کی متفرق اشیاء کے نمونے یا علتیں ہیں۔ اس کے علاوہ فیلو کے ہاں ان کی ایک علاحدہ مجموعی حیثیت بھی ہے جب وہ متفرق اشیاء کی نہیں بلکہ کلی حیثیت سے سارے عالم محسوسات کا نمونہ یا علت ہوتے ہیں۔ اعیان (اور قویٰ) کی اس مجموعی حیثیت کے لیے فیلو عالم معقولات اور لوگوس یا کلمہ کی دو نئی اصطلاحیں استعمال کرتا ہے۔

خود افلاطون کے ہاں بھی اعیان کو مجموعی طور پر ایک منفرد تصور کے ماتحت پیش کیا گیا ہے۔ اس عالم محسوسات کے مقابلے پر جس کو وہ حیوانِ مرئی کا نام دیتا ہے ایک حیوان معقول (INTELLIGIBLE ANIMAL) ہے جو اس عالم محسوسات کا عینی نمونہ ہے۔ لیکن اعیان کی مجموعی حیثیت کے لیے عالم معقولات کی اصطلاح فیلو سے پہلے کسی کے ہاں نہیں ملتی اور اس سے اس کی مراد " لافانی اور غیر فانی اعیان کی مملکت " یا محض عالم اعیان یا وہ عالم جو غیر مادی اور مثالی اعیان پر مشتمل ہے۔ جس طرح انفرادی اعیان اس عالم محسوسات کی انفرادی اشیاء کے نمونے ہیں اسی طرح یہ عالم معقولات عالم محسوسات کا مجموعی طور پر نمونہ ہے لیکن ہے یہ عالم معقولات بھی اسی طرح خدا کی تخلیق و پیداوار جس طرح عالم محسوسات اور اس کو خدا نے اس کائنات کو بنانے سے پہلے بطور نمونہ پیدا کیا۔

لفظ "معقولات" کے دو مفہوم لیے جا سکتے ہیں۔ ایک مفہوم کے لحاظ سے تو وہ غیر مرئی یا غیر مادی کے مقابل پر مستعمل ہوا ہے اور اس لحاظ سے وہ محسوسات کے مقابلے پر بولا جاتا ہے۔ اس مفہوم کے مطابق عالم معقولات وہ عالم ہے جس کا ادراک حواس کی بجائے عقل یا ذہن سے ہو سکے۔ اس کے علاوہ اس کا ایک اور مفہوم بھی ہے جو پہلے مفہوم سے بالواسطہ مستنبط ہوتا ہے۔ چونکہ وہ ذہن یا عقل سے ادراک کیا جا سکتا ہے اس لیے وہ کسی ذہن کے لیے معروض (OBJECT) بھی ہوگا۔ لیکن چونکہ وہ اس کائنات اور انسانوں کی تخلیق سے پہلے عالم وجود میں آگیا تھا اس لیے وہ کسی کے ذہن کے معروض اور کسی عالم کا معلوم ضرور ہوگا۔ وہ ذہن یا عالم کون ہے؟

فیلو کا خیال ہے کہ عالم معقولات خدا کے فکر کا معروض ہے اور اس کے عمل فکر کا نتیجہ۔ لیکن جہاں مشہود اور شہود ہوگا وہاں ارسطو کے الفاظ میں نفس (NOUS) یا شاہد کا ہونا ضروری ہے اگرچہ خدا کی حالت میں یہ تینوں شاہد، مشہود، شہود ایک ہی ہوگا۔ فیلو میں شہود اور مشہود کے الفاظ تو ملتے ہیں لیکن تیسری اصطلاح شاہد یعنی نفس کی جگہ لفظ لوگوس استعمال کیا گیا ہے۔

افلاطون کے ہاں لفظ لوگوس علم اور فکر کے معنوں میں آتا ہے اور خدا کی عقل کی صفت کے طور پر استعمال ہوا ہے جس سے اس نے سورج، چاند اور دوسرے پانچ سیاروں کو پیدا کیا اور جس کے باعث حیوانی اور نباتاتی زندگی اور مادی اشیاء میں تخلیقی عمل مسلسل کارفرما رہتا ہے۔ ارسطو کے ہاں یہ قوت ناطقہ یا نفس کے مترادف مستعمل ہے۔ رواقیوں کے ہاں بھی وہ قوتِ ناطقہ کی ایک صفت یا نفس کے ہم معنی ہے۔ ان کے ہاں خدا کے لیے کبھی نفس کائنات اور کبھی کلمۂ کائنات کے الفاظ ملتے ہیں۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ نفس کی بجائے کلمہ یا لوگوس کی اصطلاح کے استعمال کی قدیم روایت فیلو کے سامنے موجود تھی۔ یہ نفس خداوندی یعنی لوگوس ہے جس میں اعیان اور دنیائے اعیان یعنی عالم معقولات کا تصور موجود ہے اور جس کا یہ مشہود ہے۔ لیکن چونکہ خدا میں شاہد، مشہود اور شہود سبھی ایک ہیں اس لیے کلمہ یا لوگوس خدا کی ذات سے کوئی علاحدہ وجود متصور نہیں ہوتا۔

لیکن اعیان محض ذہنِ خداوندی (یا کلمہ) میں محدود نہیں رہتے۔ عمل تخلیق سے ان کو خارجی وجود میسر آتا ہے اور اس معروضی وجود میں وہ ایک عالم میں منضبط اور منظم شکل میں وارد ہوتے ہیں۔ یہ عالم، عالم معقولات ہے یعنی وہ عالم جو ابھی تک ایک ذہن کا مشہود ہے۔ لیکن جو ذہن اب ذاتِ خداوندی کا عین نہیں بلکہ اس کا غیر اور اس کی مخلوق ہے۔ اور جس کو صرف اس لیے پیدا کیا گیا ہے تاکہ وہ عالم معقولات اور اس کے مشمولہ اعیان کو منضبط کر سکے اور اس کے لیے ایک محل اور جگہ کا کام دے سکے۔ اس مخلوق ذہن کے لیے بھی فیلو کلمہ یا لوگوس کی اصطلاح استعمال کرتا ہے۔ اس طرح کلمہ جو پہلی حیثیت میں محض نفس خداوندی یا خدا کی قوتِ فکری کے لیے مستعمل ہوا تھا اور اس حیثیت میں وہ اس کی ذات کا عین تھا رفتہ رفتہ اپنی دوسری ہیئت میں نمودار ہوتا ہے یعنی اب وہ غیر مادی ذہن ہے جو ذاتِ خداوندی کا غیر اور اس کی مخلوق ہے۔ اور جس میں یہ عالم معقولات اور اعیان مختلفہ بطور معروض اور مشہود شامل ہیں۔

ایک جگہ فیلو کہتا ہے کہ خدا نے اس کائنات پر صورت اور حقیقت (یا عین) یعنی اپنے کلمہ یا لوگوس کی مُہر لگا دی۔ یہاں لفظ عین یا حقیقت سے جو کلمہ کے مترادف استعمال ہوا ہے مجموعی اعیان یا مجموعی کلمات مراد ہے اور اسی حیثیت سے اس کے لیے کلمۂ خداوندی، اصول اوّلی، حقیقتِ مثالیہ، حقیقت الحقائق (IDEA OF IDEAS) وغیرہ اصطلاحات مستعمل ہیں۔ ذہن خداوندی کی طرح وہ نہ صرف فکر و تعقل کی قابلیت رکھتا ہے بلکہ ہر لمحہ اس سے فکر و تعقل کا عمل بھی سرزد ہوتا رہتا ہے اور اسی لیے اس کے لیے قوت کی صفت استعمال کی گئی ہے۔ بہ حیثیت جامع الحقائق اور جامع القوائے فیلو کلمہ (یا لوگوس) کے متعلق مندرجہ ذیل الفاظ استعمال کرتا ہے کہ وہ خدا کی طرح غیر مخلوق نہیں اگرچہ وہ انسانوں کی طرح مخلوق بھی نہیں، وہ خدا کا پلوٹھی کا بیٹا، خدا کی صورت، خدا کے بعد دوسرا، دوسرا خدا وغیرہ۔

فیلو کلمہ اور عین دونوں کے لیے لفظ صورت[1] (IMAGE) استعمال کرتا ہے۔ افلاطون صورت یا عکس کی اصطلاح صرف عالم محسوسات کے لیے استعمال کرتا ہے۔ اعیان اس کے برعکس حقائق مثالیہ ہیں۔ فیلو کے ہاں بھی یہ تمیز موجود ہے اور وہ بھی اعیان یا حقائق کے لیے نمونے یا مثال کے الفاظ استعمال کرتا ہے لیکن افلاطون کے برعکس وہ اعیان یا حقائق اور کلمہ یا لوگوس کے لیے بھی صورت (IMAGE) کی اصطلاح استعمال کرتا ہے۔ صرف خدا ہی اعلیٰ حقیقت مثالیہ (ARCHETYPE) کہلائے جانے کا مستحق ہے۔ اعیان اور کلمہ عالم محسوسات کی اشیاء کے لیے تو یقیناً نمونہ اور مثال ہیں لیکن جہاں تک ان کا تعلق خدا سے ہے وہ صورت یا عکس ہیں۔ انسان کی تخلیق سے پہلے خدا نے ایک عکس یا صورت بنائی جو لوگوس یا کلمہ ہے اور پھر اس کے بعد اس کے نمونہ پر انسان کی خلقت عمل

---

[1] مشہور صوفیانہ قول ہے کہ خدا نے انسان کو اپنی صورت پر بنایا۔ صورت کا لفظ اسی فلسفیانہ اصطلاح کے لیے استعمال ہوا ہے اس کا مفہوم یہاں شکل نہیں۔

میں آئی۔[1]

خدا اور کلمہ کا تعلق خالق اور مخلوق کا ہے جس میں خدا کلمہ سے اول ہے۔ اول سے کوئی وقتی اولیت مراد نہیں اس لیے کہ وقت کو خدا کی ذات اور اس کے افعال سے منسوب نہیں کیا جاسکتا۔ جب اول اور آخر کے الفاظ خدا کے متعلق استعمال ہوں تو ان سے مراد ارسطو کے بیان کے مطابق علت و معلول کا رشتہ ہے۔ لوگوس یا کلمہ کا تعلق عالم معقولات سے ایسا ہے جیسا کہ ذہن کا اپنے معلومات یا معروض کے ساتھ۔ اور عالم معقولات کا تعلق اعیان یا حقائق کے ساتھ ایسا ہے جیسا کہ کل کے ساتھ اس کے اجزا کا۔

ارسطو کے لفظ نفس کی جگہ فیلو نے لفظ لوگوس یا کلمہ کو ترجیح دی اس لیے نہیں کہ رواقیوں کے ہاں یہ اصطلاح مروج تھی[2] بلکہ اس لیے کہ لفظ نفس، انسانی نفس کے معنی میں زیادہ استعمال ہوتا ہے۔ اس لیے نفس خداوندی کا مفہوم ادا کرنے کے لیے ایک علاحدہ اصطلاح یعنی لوگوس یا کلمہ کو استعمال کیے بغیر چارہ نہ تھا۔ اس کے علاوہ جیسا کہ اوپر ذکر کیا جاچکا ہے لوگوس کے معنی یونانی زبان میں "لفظ" کے بھی ہیں اور عہد عتیق کے صحیفوں اور "حکمت سلیمان" میں "کلمۂ خدا" کے مفہوم کو ادا کرنے کے لیے استعمال ہوئے ہیں۔ ان صحیفوں میں "کلام خدا" ان سب معنوں میں مستعمل ہے جن معنوں کو ادا کرنے کے لیے فیلو نے لوگوس کی اصطلاح اختیار کی یعنی تخلیق کائنات اور انتظام کائنات اور الہام و وحی کا ذریعہ اور مصدر و منبع۔ عہد عتیق میں کلمۂ خداوندی سے آسمانوں کی تخلیق ہوئی۔ اور اسی کے باعث فطرت اپنے فرائض ادا کرتی ہے۔ یہ کلام الٰہی ہے جو پیغمبروں پر نازل ہوتا ہے اور وہ کلام الٰہی ہے جو شریعت میں کارفرما ہے۔ اسی طرح اس کے لیے کلمہ کو حکمت کے مترادف استعمال کرنے کے لیے کافی مثالیں ان صحیفوں میں موجود تھیں جہاں لفظ حکمت وہی مفہوم ادا کرتا ہے جو کلام الٰہی سے ادا کیا گیا ہے[3] اس طرح حکمت اور لوگوس بالکل مترادف ہیں۔

لوگوس یا کلمہ کے متعلق فیلو یہ بھی کہتا ہے کہ وہ تخلیق کائنات کا ایک ذریعہ یا آلہ بھی ہے۔ اس سے یہ مفہوم نہیں کہ خدا اس کائنات کا بلاواسطہ خالق نہیں اور یہ کہ اس نے اس تخلیق کے اختیارات لوگوس کے سپرد کردیئے ہیں۔ اس "ذریعہ" کا مفہوم محض ارسطو کی اصطلاح میں "صورت" ہے۔ ارسطو کے ہاں علت کی چار قسموں میں سے ایک قسم علت صوری بھی

---

[1] لفظ صورت کے ان مختلف معنوں میں تمیز کرنے کے لیے فیلو غیر مادی صورت (جب وہ اعیان یا حقائق کے لیے بولا جائے) اور مرئی یا محسوس صورت (جب وہ محسوسات کے لیے بولا جائے) کی اصطلاح استعمال کرتا ہے [2] رواقیوں کے ہاں لفظ لوگوس مستعمل تو ضرور ہے لیکن اس کا مفہوم ان کے نزدیک محض ایک اصول ساری (IMMINENT) کا سا ہے جو اس دنیا میں اسی طرح موجود ہے جس طرح انسانی جسم میں روح ان کے ہاں لوگوس کا مفہوم غیر مادی وجود اور جامع الحقائق کی حیثیت میں نہیں پایا جاتا۔

[3] اس کی مثالیں پہلے دی جاچکی ہیں۔

ہے۔ اس سے مراد صرف یہ ہے کہ کسی چیز کی تخلیق میں بنانے والے کے ذہن میں جو نقشہ ہوتا ہے وہ اسی کے مطابق معرض وجود میں آتی ہے۔ ایک بت تراش پتھر پر چھینی چلانے سے پہلے ذہن و دل میں فیصلہ کرتا ہے کہ اس نے کیا بنانا ہے۔ اس کے ہاتھ کی ہر حرکت اور اس کے اوزاروں کی ہر ضرب اسی ایک مقصد کے حصول کی طرف کوشاں ہیں اور یہی مقصد ارسطو کی زبان میں اس تخلیق کا ذریعہ ہے۔ فیلو کے ہاں لوگوس جب تخلیق کائنات میں خدا کے لیے ایک ذریعہ یا آلہ ہے تو اس سے مراد محض یہ ہے کہ اس تمام عمل تخلیق میں لوگوس خدائے برتر کے ذہن میں بطور نمونہ موجود تھا۔

لیکن جب خدا مختار کل اور محیط کل ہے تو اسے کسی نمونے یا لوگوس کی کیوں ضرورت ہے؟ عالم محسوسات کی تخلیق سے پہلے عالم معقولات اور لوگوس کی تخلیق کیا محض تکرار عمل نہیں؟ بالکل یہی اعتراض تھا جو ارسطو نے افلاطون کے عالم اعیان کے خلاف اُٹھایا تھا۔ فیلو کے ہاں اس کا جواب محض یہ ہے کہ خدا کا عمل ایک عاقل و دوربین انسان کے عمل کے بالکل مطابق ہے۔ لیکن پھر سوال پیدا ہوتا ہے کہ آخر خدا کو انسانوں کی طرح عمل کرنے کی کیوں ضرورت محسوس ہوئی؟ اس کا جواب یہ ہے کہ خدا اس طرح انسانوں کو ان کے اعمال کے لیے ایک بہترین نمونہ پیش کرنا چاہتا ہے۔ یہ توجیہہ دینیاتی تو ضرور ہے لیکن فلسفیانہ ہرگز نہیں۔ یہ تصور محض خدا کے افعال و اعمال کو انسانی طرز عمل کے مطابق پیش کرنے کا نتیجہ ہے۔ انسانی عقل درحقیقت اپنی حدود اور حسی تجربات سے تجاوز نہیں کر سکتی۔ وہ جب خدا اور عالم روحانی کے متعلق سوچتی ہے تو لامحالہ وہ انہی تصورات کی چار دیواری میں رہ کر عمل کرتی ہے اور اسی بنا پر اس کے بیان میں تضاد اور پیچیدگیاں پیدا ہوتی ہیں جن کو سلجھانا اس کے بس کی بات نہیں۔

اس جگہ ایک دوسرا سوال پیدا ہوتا ہے۔ کیا لوگوس یا کلمۃ اللہ کا تصور اس وجہ سے پیدا ہوا کہ خدا اپنی فطرت کے باعث اس مادی کائنات کی تخلیق سے ملوث نہیں ہو سکتا تھا؟ خدا ایک حقیقت واحدہ، غیر مادی، خیر کل ہونے کے باعث کثرت، مادہ اور شر کا باعث نہیں ہو سکتا اور اس لیے کثرت، مادے اور شر کے وجود کی توجیہہ کرنے کے لیے خدا کے علاوہ دوسرے واسطوں کی لامحالہ ضرورت ہے اور اس ضرورت کو لوگوس کا یہ تصور پورا کرتا ہے۔

اس تصور کو سب سے پہلے شاید فلاطینوس مصری نے پیش کیا۔ اس نے اس تصور کو ایک سوال کی شکل میں پیش کیا! "ایک ذات واحد سے جیسا کہ ہم اسے سمجھتے ہیں کثرت، ثنویت یا تعدد کیسے ظہور پذیر ہو سکتی ہے؟[1]" ایک دوسری جگہ وہ کہتا ہے،

---

[1] التسعہ کتاب پنجم، باب یکم فصل ششم۔ فلاطینوس کہتا ہے کہ یہ اصول قدیم فلاسفہ سے ماخوذ ہے۔ ولفسن (WOLFSAN) کا خیال ہے کہ اس کا اشارہ ارسطو کی طرف ہے جس کا قول تھا کہ یہ قانون فطرت ہے کہ "اگر حالات یکساں ہوں تو ایک علت کا معلول ہمیشہ ایک جیسا ہوگا"۔ یا "ایک حرکت ایک ہی علت کا نتیجہ ہوتی ہے۔" دیکھیے کتاب فیلو جلد اول صفحہ ۲۰۳

"ایک ذات واحد جو بسیط ہے اور جس میں کثرت یا ثنویت کا شائبہ بھی موجود نہیں اس سے اشیا کی یہ کثرت کیسے وجود میں آسکتی ہے؟"[1] لیکن حالت یہ ہے کہ خدا بھی موجود ہے جو واحد اور بسیط بھی ہے اور جس میں کثرت کا شائبہ نہیں اور دوسری طرف یہ مادی دنیا بھی ہمارے سامنے ہے جو کثرت سے بھرپور اور مادی ہے۔ چونکہ فلاطینوس کی رو سے یہ کائنات نورِ خدا کے ظہور کا نتیجہ ہے اس لیے یہ ظہور لازماً مختلف واسطوں سے ہوا ہے اور ان واسطوں میں سے پہلا واسطہ فلاطینوس کے ہاں جمیع اعیان ہیں جن کے لیے وہ نفس (NOUS) کی اصطلاح استعمال کرتا ہے۔ جو فیلو کے لوگوس کا بدل ہے۔

لیکن فلاطینوس کا اصول کہ واحد سے صرف واحد کا صدور ممکن ہے[2] درحقیقت ایک دوسرے مفروضہ پر مبنی ہے جو ارسطو کے تصورِ خدا کا لازمی نتیجہ تھا۔ ارسطو کا خدا ایک جامد وجود ہے جو اپنے داخلی خیالات کے تفکر میں گم ہے۔ اس کے کمال کا انتہائی مظہر یہی ہے کہ اس میں نہ کسی قسم کی خواہش ہے، نہ جذبہ اور اس لیے وہ ہر قسم کی حرکت سے بالا ہے۔ وہ بے ارادہ اور بے مشیت ہستی ہے جس کا انتہائی عمل محض تفکر فکر ہے۔ فلاطینوس کا نظریۂ صدور (EMANATION) ایسے خدا کے متعلق تو تصور میں آسکتا ہے جو ہر قسم کی فعالیت سے عاری ہو اور جس سے کائنات کی تخلیق محض اسی طرح کا منفعلانہ (PASSIVE) فعل ہے جس طرح روشنی سے شعاعوں کا صدور۔ کسی لیمپ سے روشنی نکلتی تو ضرور ہے لیکن اس میں لیمپ کے ارادے اور فعل کو کوئی دخل نہیں۔ لیکن یہودیت، عیسائیت اور اسلام میں خدا کا تصور ارسطو اور فلاطینوس کے تصورِ خدا سے بالکل مختلف بلکہ متضاد ہے۔ ان توحیدی مذاہب میں خدا با ارادہ اور با مشیت ہستی ہے جو اگرچہ اس کائنات سے ماورا ہے لیکن اس کے باوجود وہ اس کائنات اور اس میں رہنے والوں کے لیے محبت اور پرورش کا جذبہ رکھتا ہے۔ اسی لیے عیسائیت میں اس کے لیے "باپ" اور اسلام نے اس کے لیے "رب العالمین" کے الفاظ استعمال کیے۔ اس کے تمام کام حکمت پر مبنی ہیں اور اس نے یہ کائنات اور انسان کی تخلیق ایک خاص مقصد کے تحت کی ہے۔ ایسی حالت میں جب کہ خدا ایک با ارادہ ہستی ہو اور اس کے سامنے ایک مقصد بھی ہو اس کے متعلق یہ کہنا کہ یہ تخلیق اس کے ہاتھوں نہیں بلکہ کسی اور کے واسطے سے ہوئی محض مضحکہ خیزی ہوگی۔ اسی طرح نظریۂ صدور کو تسلیم کرنا جب کہ خدا ایک منفعل نہیں فعال ہستی ہو کسی طرح بھی زیبا نہیں۔ روح القدس انسانوں اور خدا کے درمیان ذریعہ ضرور ہے لیکن وہ محض وحی و الہام کے لیے نہ کہ عملِ تخلیق میں۔ فرشتے بھی مخلوق ہیں اور اس معنی میں خدا اور کائنات کے درمیان ذریعہ ہیں کہ خدا نے اپنی مرضی سے کچھ کام ان کے ذمہ ڈالے ہوئے ہیں ورنہ وہ فطرتاً بلا واسطہ کام کرتا ہے اور بعض دفعہ وہ فرشتوں کے باوجود کرتا بھی ہے۔ توحیدی

---

[1] التسعہ کتاب پنجم، باب دوم، فصل اول [2] تمام مسلمان حکماء نے اپنے مابعد الطبیعی فکر میں اس اصول کو جو اسلامی تصورِ خدا کے مضمرات سے سراسر منافی تھا ایک حقیقتِ ثابتہ کے طور پر تسلیم کیا ہے۔

مذاہب میں خدا کے فعالی تصور کی موجودگی میں خدا اور کائنات میں کسی واسطوں کی ضرورت نہیں اور اس لیے لوگوس یا کلمۃ اللہ کو ایسا واسطہ قرار دینا بے معنی اور غلط بات ہے۔

یہودی تصوف کا بہترین مظہر قبالہ ہے جو مسلمانوں کے پیدا کردہ تصوف اور فلسفہ کے زیر اثر ظہور پذیر ہوا اور اس لیے ہمارے موضوع سے خارج ہے۔ نویں صدی عیسوی اور اس کے بعد کے کئی یہودی صوفیوں کا نام عام طور پر ملتا ہے لیکن اسلام سے پہلے کسی نمایاں یہودی صوفی کا نام معلوم نہیں۔ تاہم جدید انکشافات سے کچھ نوشتے اور کتابیں دستیاب ہوئی ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ اسلام سے پہلے تحریر کی گئی تھیں لیکن ان کے مصنفوں کا نام ابھی تک معلوم نہیں ہوسکا۔ مگر ناقدین کا خیال ہے کہ ان میں بعد کے زمانے کی تحریروں کی آمیزش کی گئی ہے جس کے باعث یہ صحیح اندازہ لگانا مشکل ہے کہ کون کون سے تصورات قبلِ اسلام یہودی تصوف میں موجود تھے اور کون کون سے اجزا بعد میں داخل ہوئے۔[1]

ابتدائی یہودی تصوف کا موضوع عرش یا تختِ خداوندی ہے جس کا ذکر عہد عتیق کے نبی حزقی ایل کے صحیفے کے پہلے باب میں درج ہے۔ وہاں تفصیل سے بتایا گیا ہے کہ نبی حزقی ایل نے ایک عجیب وغریب نظارہ کیا جس میں مختلف فرشتے ایک تخت کو اٹھائے لیئے جارہے تھے یہ "خدا کے جلال کا اظہار تھا"۔ جس طرح عرفانی گروہ (GROSTIES) کے ہاں مختلف تمثیلات مثلاً "معموری"[2] (PLEROMA) یعنی وہ عالم روحانی جس میں آدکمن (ARCHON) اور ڈنگ (AEON) اور دیگر قوی عمل پیرا ہیں مستعمل تھیں۔ اسی طرح قدیم یہودی تصوف کا تمام تصور "تختِ خداوندی" کے اردگرد مرکوز ہے اور اسی لیے اس کو تصوفِ "مرکبہ" یعنی عرشی تصوف کا نام دیا گیا ہے۔ جہاں دوسرے صوفیا خدا کی ذات کے مشاہدے میں مشغول رہے یہودی صوفیا نے اپنی تمام کوششیں خدا کے تختِ جلال کے مشاہدہ اور استغراق میں مرکوز کردیں۔ ان کے تمام صوفیانہ کشوف اور تجربات اس ازلی تخت کی ماہیت اور حقیقت کے سمجھنے اور بیان کرنے تک محدود ہیں جو ان کے نزدیک تخلیق کائنات وآدم کے راز کا حامل تھے۔[3] دوسرے

---

[1] قدیم یہودی تصوف جن دستاویزوں پر منحصر ہے ان کے متعلق زیادہ سے زیادہ جو کچھ کہا جاسکتا ہے وہ یہ ہے کہ شاید "وہ اسلام کی توسیع سے پہلے معرض وجود میں آئے"۔ دیکھئے شولم کی کتاب "یہودی تصوف کے عمومی رجحانات" صفحہ ۴۴۔ قوسین کی عبارت سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ یہ تحریریں اسلام سے پہلے کی نہیں بلکہ اس زمانے میں لکھی گئیں جب ابھی اسلام اردگرد کے علاقوں میں پھیلا نہیں تھا۔ یعنی دوسرے لفظوں میں پہلی صدی ہجری کے لگ بھگ [2] دیکھئے عہد نامہ جدید میں پولس رسول کا خط کلسیوں کے نام (باب ۲: ۹) [3] عام طور پر صوفیانہ ادب میں جب روح انسانی خدا کے پاس پہنچتی ہے تو اس کے لیے عروج یا صعود کی اصطلاح استعمال کی جاتی ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ خدا نہ زمانی ہے اور نہ مکانی لیکن انسانوں نے ہمیشہ اس تجربہ وکشف کو عروج کے ساتھ منسلک کیا ہے۔ لیکن "مرکبہ تصوف" جن کتابوں پر مبنی ہے۔ (باقی اگلے صفحہ پر)

مذاہب کے صوفیاء کی طرح انہوں نے بھی اپنے حلقے اور سلسلے بنائے ہوئے تھے۔ جہاں یہ خفیہ علم و عرفان صرف چیدہ لوگوں تک محدود رہتا تھا۔ اس پوشیدگی اور علاحدگی کا راز کچھ ان کے ہاں انوکھا نہیں۔ جہاں کہیں تصوف پیدا ہوتا ہے وہیں یہ علاحدگی اور خفا کا جذبہ نمودار ہوتا رہتا ہے۔ ایک صوفی کا تمام تر سرمایہ اپنے ذاتی وجدانات اور نفسیاتی تجربات پر مبنی ہوتا ہے جو اکثر حالات میں مروجہ مذہبی اقدار اور تصورات کے مخالف نظر آتا ہے۔ اس لیے ان کو عام لوگوں میں پھیلانے سے فائدہ کی بجائے نقصانات کا زیادہ اندیشہ ہوتا ہے۔ چنانچہ ان صوفیوں نے بھی اپنے حلقوں اور سلسلوں میں داخل ہونے والوں کے لیے چند کڑی اور سخت بندشیں لگا رکھی تھیں۔ لیکن ان کے ہاں داخلے کے لیے اخلاقی پاکیزگی کے علاوہ چند جسمانی خصوصیات کا بھی لحاظ رکھا جاتا تھا۔ اور اس کے لیے انسان کی خصوصی شکل و صورت کو بھی مدنظر رکھا جاتا تھا۔ علم قیافہ اور فراست الید کے لحاظ سے جو کوئی پورا نہ اترتا تھا اسے داخلہ ملنا محال تھا[۱]۔

اس جسمانی امتحان میں کامیابی کے بعد ریاضت اور زاہدانہ ورزشوں کے مختلف منازل کو طے کرنا ہوتا تھا۔ بعض دفعہ بارہ دن اور اکثر چالیس دن تک یہ ریاضتیں جاری رہتیں۔ اس کے لیے روزے رکھنا اور خلوت میں زندگی بسر کرنا ضروری تھا۔ ان تمام منازل سے گزرنے کے بعد انسان اس قابل ہوتا تھا کہ وہ مرکبہ (عرش الٰہی) کا مشاہدہ کر سکے۔ اس راہ میں اسے سات فلکی کروں میں سے ہو کر گزرنا پڑتا تھا۔ اس جگہ یہودی صوفیوں نے جو تفصیل دی ہے اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ عرفانی تصورات سے نہ صرف پوری طرح واقف تھے بلکہ انہی کے نظریات سے متاثر بھی تھے۔ عرفانی حکماء یونانیوں کی طرح قسمت کو قوت قاہرہ سمجھتے تھے اور اس کے بعد بابلی مذہب کے فلکیہ عقاید نے اس تصور کو اور پختہ کر دیا۔ ان کا خیال تھا کہ فلک اور سیاروں کی گردش انسان کی مادی زندگی پر بہت اثر رکھتی ہے اور اس دنیا سے نجات بھی انہی سیاروں پر منحصر ہے۔ ان کا خیال تھا کہ انسانی روح سیاروں کی روحوں کے قبضے میں ہے اور جب وہ اس جسمانی قید سے آزاد ہوتی ہے تو انہی سیاروں سے ہو کر گزرتی ہے جو انسانوں کے مخالف ہونے کے باعث ان کو گزرنے کی اجازت نہیں دیتے۔ ان روحوں سے نظر بچا کر ان مختلف منازل سے صحیح و سلامت گزرنے کے لیے خفیہ علم اور اسم اعظم کی ضرورت ہے۔ جس کا راز عرفانی حکماء کے دعوے کے مطابق ان کے پاس ہے۔ انہی خطوط پر یہودی صوفیاء نے روحانی منازل کا نقشہ کھینچا جس کے مطابق انسانی روح سیاروں کے محافظ فرشتوں کی آنکھ بچا کر

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۴۶) ان میں سے ایک میں اس تجربے کے لیے بجائے عروج کے "نزول" کی اصطلاح استعمال کی گئی ہے۔ اسی بنا پر اس قسم کے تمام صوفیاء کو "صوفیائے نزولیین" کہا جاتا ہے جن کا ایک علاحدہ منتظم سلسلہ تھا جو فلسطین میں چوتھی یا پانچویں صدی عیسوی میں موجود تھے۔ [۱] بعض لوگوں کا خیال ہے کہ علم فراست الید کے متعلق دنیا میں سب سے پہلی کتاب یا دستاویز انہی مرکبہ صوفیوں کے ہاتھوں معرض وجود میں آئی۔

اپنی منزل مقصود تک پہنچ سکتی ہے۔ یہ منزل نورِ خداوندی کا دیدار ہے جس سے انسان کی نجات ہو جاتی ہے۔ لیکن چونکہ عرفانیوں اور یہودیوں کے بنیادی نظریات میں کافی تفاوت اور تضاد تھا اس لیے عرفانیوں کی تمثیلات کو اختیار کرتے وقت انہوں نے کافی ردوبدل اور ترمیم سے کام لیا۔ سیاروں کی ارواح کی جگہ دربان یا محافظوں نے لے لی۔ انسانی روح جب اپنی ارتقائی منازل طے کرتی ہوئی آخری مکان تک پہنچتی ہے تو وہاں اسے دروازے کے دائیں اور بائیں طرف محافظ نظر آتے ہیں۔ خطرے سے محفوظ رہنے کے لیے روح کو چند اجازت ناموں کی ضرورت ہوتی ہے یہ اجازت نامہ جادو کی ایک مُہر پر مشتمل ہوتا ہے جس میں ایک خفیہ اسم اعظم کا نقش ہوتا ہے جس سے مخالف ارواح بھاگ جاتے ہیں۔ ہر نئی منزل کے لیے ایک نئی مہر کی ضرورت ہوتی ہے تاکہ سالک اس آگ کے گڑھوں میں نہ پھسل جائے جو اس کٹھن راستے کے ہر طرف منہ پھیلائے موجود ہیں۔ یہ تمام مہریں اور اسمائے اعظم درحقیقت مرکبہ یعنی عرش عظیم کے نورانی ستونوں پر کندہ ہیں اور وہیں سے صوفیاء اور عرفا نے حاصل کیا ہے۔

اس قسم کی متصوفانہ کتابیں جادو کے منتروں سے بھرپور ہیں۔ بعض لوگوں کا خیال ہے کہ یہ مذہبی تنزل کے زمانے کی یادگار ہیں۔ لیکن حقیقت یہ معلوم ہوتی ہے کہ مذہبی ارتقاء کے ایک خاص دور میں انسان کا ذہن جہاں بلند ترین صوفیانہ تجربات سے دوچار ہوتا ہے وہیں وہ اس قسم کے منتروں سے بھی اپنے دل میں رنگینی اور تنوع پیدا کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ چنانچہ قدیم یونانی اور مصری کتبات سے ان دونوں کا اجتماع ظاہر ہے۔

اس سلوک میں بیرونی اور خارجی رکاوٹوں کے علاوہ خود انسان کے داخلی اور نفسیاتی رجحانات بھی کچھ کم خطرناک نہیں ہوتے۔ جہاں ارواح خبیثہ اور فرشتے سالک کا راستہ روکے کھڑے نظر آتے ہیں وہاں اس کے اپنے جسم کے اندر سے ایک ہلاکت آفریں آگ جلتی نظر آتی ہے جو اسے چند لمحوں میں بھسم کر سکتی ہے۔ اس آگ میں سے ہر ایک کو گزرنا پڑتا ہے اور اس کے بعد ہی اس کی صحیح قلب ماہیت ہو سکتی ہے۔ لیکن اگر انسان کی ابتدائی ریاضت میں کوئی نقص ہو تو اس کا امکان ہے کہ وہ اس داخلی آگ کے شعلوں میں بھسم ہو کر رہ جائے۔ اس سلوک کی سات منزلیں ہیں جو ہر فلک کے ساتھ وابستہ ہیں۔ آخری منزل ساتواں آسمان ہے جس کے بعد وہ عرش عظیم کا مشاہدہ کر سکتا ہے۔ ہر فلک میں بے شمار کمرے اور ہال ہیں۔ مرکبہ تصوف کی مستند کتابوں میں ان کی تفصیلات درج ہیں۔ ان تمام پیچیدہ اور وسیع کمروں سے گزر کر ہی عرش عظیم کے مکین کا مشاہدہ ممکن ہے۔ ان تمام عمارتی نقشہ آرائیوں سے جو ان کتابوں میں موجود ہیں ناقدین کا یہ خیال صحیح معلوم ہوتا ہے کہ یہودی صوفیاء نے خدا کا تصور اپنے زمانوں کے مطلق العنان اور جابر بادشاہوں کی طرح قائم کیا تھا۔ دوسرے مذاہب کے صوفیاء کے ہاں عام طور پر جو خدا کا تصور ملتا ہے وہ تنزیہی کے بجائے تشبیہی زیادہ ہوتا ہے، وہ ماورائے کائنات و انسان ہونے کے بجائے اس دنیا کے ہر ذرے میں جلوہ فگن اور موجود ہے اور سب سے زیادہ انسان میں۔ لیکن اس قدیم یہودی تصوف میں یہ خدا خالص ماورائی ہے اور اس کی جن صفات کو زیادہ

اہم سمجھ کر پیش کیا گیا ہے وہ محبت، رحم، ربوبیت نہیں بلکہ اس کی قہرمانیت، عظمت اور جبروت ہے جو اس کو دنیاوی بادشاہوں کے نقشے کے مطابق پیش کرتی ہے۔ یہودی تصوف میں تشبیہی تصوف ضرور موجود تھا جس کے لیے ان کے ہاں "شکینہ" کی اصطلاح موجود ہے لیکن یہ تصورات بعد کی پیداوار ہیں۔ اور جہاں تک قبل اسلام کے یہودی تصوف کا تعلق ہے وہ اس تصور سے یکسر خالی ہے۔ اس کا خدا خالص اور مکمل طور پر اس کائنات اور انسان سے کلی طور پر ماوراء ہے۔

اسی طرح دنیا کے ہر صوفی کا خواہ وہ مسلمان ہو یا عیسائی یا ہندو، یہی مقصد اعلیٰ رہا ہے کہ وہ اپنی ذاتِ فانی کو ذاتِ خداوندی کے بقا میں مدغم کر دے۔ یہ نظریۂ اتحاد وحدت وجودی صوفیاء کے ہاں زیادہ نمایاں نظر آتا ہے لیکن دوسرے صوفیاء کے ہاں بھی یہ تصور پایا جاتا ہے اگرچہ اس اتحاد کی نوعیت ان کے ہاں پہلے تصور سے کچھ مختلف ہے مگر اس قبل اسلام یہودی تصوف میں اگرچہ جذب وشوق تو موجود ہے، وارفتگی وجنون کی کمی بھی نہیں لیکن خدا کی ذات سے محبت اور اس سے اتحاد کے تصورات یکسر ناپید ہیں۔ ہر منزل میں خدا اور انسان کے درمیان غیریت اور ماورائیت کا تصور موجود ہے اور جب صوفی اپنے سلوک کی انتہائی منزل میں پہنچتا ہے تو وہاں بھی یہ تفریق ختم نہیں ہوتی اور نہ اس تفریق اور غیریت کو ختم کرنے کا کوئی خیال ہی موجود ہے۔ صوفی جو اپنے جذب وشوق میں مختلف منازل اور ان کی تمام صعوبتیں طے کرنے کے بعد یہاں پہنچتا ہے اور عرش عظیم کے مشاہدے سے دوچار ہوتا ہے تو وہ صرف دیکھنے اور سننے تک ہی اکتفا کرتا ہے —— اس کے بعد اتحاد کا تصور بھی اس کے ذہن میں نہیں آتا۔ خدا کی تخلیقی قوت کی بجائے اس کی شاہانہ عظمت وجبروت کا خیال بہت نمایاں نظر آتا ہے۔ اسی تصور کا لازمی نتیجہ یہ ہوا کہ یہ تصوف بہت جلد "عملیات" اور "تصرف غیبی" سے اعمال میں تبدیل ہو گیا۔ صوفی ریاضات اور مشاہدات کے بعد ارواح مختلفہ کی مدد سے عملیات اور تصرفاتِ غیبی کی طرف راجع ہو گیا۔ عملیات کے لیے ایک قسم کی استغراقی کیفیت پیدا کرنے کی ضرورت ہوتی ہے اور اس مقصد کے لیے ان صوفیاء نے بعض مناجاتیں تحریر کیں جن کے معانی میں تو کوئی گہرائی نہیں لیکن جن کے الفاظ کی بناوٹ، اتار چڑھاؤ اور چند مقررہ الفاظ کا تکرار پڑھنے والے کے ذہن میں ایک قسم کا سحر پیدا کرتا ہے جس سے وہ بیرونی دنیا سے بے خبر ہو کر اپنے آپ میں جذب کی حالت پیدا کر لیتا ہے۔ "قدوس، قدوس، قدوس" کی مسلسل تسبیح سے وہ ایک اس طرح کی نفسیاتی کیفیت پیدا کرنے میں کامیاب ہو جاتا ہے جس میں پھر وہ عملیات کی طرف کامیابی سے رجوع کرتا ہے۔

ان مرکبہ صوفیوں کے مختلف نوشتوں میں سے ایک عجیب وغریب کتاب ہے جس کا نام "پیمائش جسم" یعنی جسم خداوندی ہے۔ اس کے مندرجات کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ مرکبہ صوفیوں کا یہ گروہ خالص تجسیم کا قائل تھا جس کو عام یہود نے بالکل پسند نہ کیا۔ چنانچہ ان کی سخت مخالفت کی گئی۔ اس کتاب میں خدا کے جسم کے مختلف اعضاء

کی پیمائش دی گئی ہے۔ مثلاً خالق کا قد ۲۳۶۰۰۰ فرسنگ ہے وغیرہ لیکن یہ پیمائشیں محض انسانوں کو سمجھانے کے لیے ہیں کیونکہ خدا کا فرسنگ ۳ میل کا ہے اور خدائی میل دس ہزار گز کا ہوتا ہے۔ تجسیم کی طرف یہ رجحان دوسری اور تیسری صدی عیسوی میں عام تھا۔ یونانی، مصری اور عرفان تصوف میں "باپ کا جسم" کی اصطلاحات مروج تھیں۔ معلوم ہوتا ہے کہ اس طرح کے تجسیمی تصورات ایک خاص قسم کے انسانوں میں ہر زمانے میں پائے جاتے ہیں۔ خود قرآن مجید میں کئی جگہ خدا کے ہاتھ، منہ اور استواء علی العرش کے تصورات ملتے ہیں۔ اسی طرح احادیث نبوی میں کئی جگہ تجسیمی تصورات ملتے ہیں مثلاً جبار اپنا قدم جہنم کی آگ میں ڈالے گا، مومن کا قلب خدا کی دو انگلیوں کے درمیان ہے وغیرہ وغیرہ۔ لیکن مسلمانوں کے ہاں یہ چیز شروع سے تسلیم کی گئی تھی کہ یہ تجسیمی تصورات محض استعارات ہیں، ان کا لغوی مفہوم لینا بالکل غلط ہے[1]

بعض مفکرین کا خیال ہے کہ جس وجود کی جسمانی پیمائش دی گئی ہے وہ خدائے عظمت نہیں جو انسانی عقل وحواس سے ماوراء ہے بلکہ اس خالق کی ہیں جس کے لیے عرفانی حکماء نے انسان اولیں کی اصطلاح استعمال کی ہے۔ چنانچہ نبی حزقی ایل کے صحیفہ کے پہلے باب میں جہاں عرش خداوندی کا مکمل اور تفصیلی نقشہ دیا گیا ہے اور جس پر مرکبہ تصوف کی بنیاد ہے اس عرش نشیں کے متعلق یہ الفاظ ہیں" اس تخت نما صورت پر کسی انسان کی سی شبیہ اس کے اوپر نظر آئی"۔ (آیت ۲۶)

مغربی ایشیا کے مختلف مذہبی گروہوں کے افکار کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ زرتشتی خیالات کے زیر اثر کچھ نئے تصورات سامنے آتے رہے اور اس کی بنا پر فلسفہ وحکمت میں خدا کے تصور میں بھی ایک تبدیلی پیدا ہوئی۔ جو بعد میں عرفانیوں کے ہاں ایک واضح شکل میں سامنے آئی۔ دوسری اور تیسری صدی کے عرفانی حکماء میں سے بعض کا خیال تھا کہ تورات کا خدا خدائے خالق ہے لیکن "حقیقی خدا اس سے ایک علاحدہ ہستی ہے جو انسانوں کی عقل سے ماوراء لماوراء ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ مرکبہ صوفیوں کے اس گروہ نے اس تصور کو جو ان کے زمانے میں عام طور پر مروّج تھا اس میں سے خلافِ یہودیت عناصر کو ختم کر کے اسے اپنا لیا۔ ان کے لیے اپنی مذہبی روایات کی روشنی میں ثنویت کو قبول کرنا محالات سے تھا اس لیے انہوں نے خدا کے ان دونوں تصورات میں ہم آہنگی پیدا کرنے کی کوشش کی۔ خدائے خالق کو انہوں نے تجسیمی لباس پہنا کر عرش عظیم پر متمکن کر دیا جس کو انسانوں کی آنکھ

---

[1] شہرستانی نے ملل والنحل میں اس رائے کا اظہار کیا ہے کہ مسلمانوں میں ایک گروہ تھا جو تجسیمی تصورات کو ان کے لغوی معنوں میں سمجھتا تھا ایک شخص داؤد جوارمی کہتا تھا کہ معبود جسم گوشت، خون رکھتا ہے اور اس کے جوارح واعضاء وغیرہ بھی ہیں۔ اگرچہ اس کا جسم گوشت اور خون وغیرہ ہماری یا دیگر مادی اشیاء کی طرح نہیں۔ اس کے بعد شہرستانی کہتا ہے کہ یہ اور اس طرح کے اور تجسیمی تصورات مسلمانوں میں یہودیوں کے مقالات سے لیئے گئے ہیں۔ کیونکہ بقول مصنف "تشبیہ منظور طبائع ایشاں است" دیکھئے الملل والنحل کا فارسی ترجمہ از افضل الدین صدر، چاپ خانہ علمی طہران۔

دیکھ سکتی ہے لیکن جو اپنی حقیقی ماورایت کے لحاظ سے انسانی عقل وحواس سے بہت پرے ہے۔ چنانچہ ایک جگہ مذکور ہے کہ "خدائے حقیقی اپنی مخلوق کی آنکھوں سے ماوراء ہے اور اس کو فرشتے بھی جو اس کی خدمت پر مامور ہیں دیکھ نہیں پاتے لیکن اسی خدانے اپنے فضل سے ربّی عقیبہ پر مشاہدۂ مرکبہ میں اپنے نور کا جلوہ دکھایا۔"

تقریباً اسی قسم کا تصور غزالی نے (مشکوٰۃ الانوار) میں پیش کیا ہے۔ اس کا دارومدار ان کے نزدیک ایک حدیث پر ہے جس کے مطابق خدا ستر یا دوسرے قول کے مطابق ستر ہزار پردوں کے پیچھے ہے۔ اس خالص ماورائی تصور کو پیش کرتے ہوئے غزالی نے تخلیق کائنات کا عمل ایک ہستی کے سپرد کیا ہے جس کے لیے وہ "مطاع" کی اصطلاح استعمال کرتے ہیں جو افلاطونی اور عرفانی   کے مماثل ہے اور جس کے متعلق عام خیال یہی ہے کہ یہ قدیم زرتشتی، یونانی، اور عیسائی تصور کلمہ (LOGOS) کی آواز بازگشت ہے۔ اسی طرح مرکبہ صوفیوں کے ایک گروہ نے جن کو میتاترون (METATRON)[1] فرشتے کے نام پر میتاترون صوفیاء کے نام سے پکارا جاتا ہے ایک اسی طرح کا تصور پیش کیا ہے۔ ربّی اسماعیل کو جب عرش عظیم کا شہود نصیب ہوا تو اس وقت میتاترون فرشتے نے جو چیزیں دکھائیں ان میں سے ایک آفاقی پردہ بھی تھا جو اس عرش کی عظمت کو فرشتوں کی آنکھوں سے بچائے ہوئے تھا۔ اس پردے میں کائنات کی تمام اشیاء کا عکس موجود ہے۔ تمام انسانی نسل اور ان کے اعمال اس پردے میں منقش ہیں۔ جو شخص اس آفاقی پردے کے راز سے واقف ہوتا ہے وہ کائنات کے انجام اور نجات دہندے کی حقیقت سے بھی خبردار ہو جاتا ہے۔ یہ حقیقت قابل غور ہے کہ عرش کا مشاہدہ ان صوفیاء کی نگاہ میں انجام کائنات سے وابستہ تھا چنانچہ ایک جگہ مذکور ہے "وہ کب روحانی عظمت کا مشاہدہ کر سکے گا! نجات کے آخری دن کے متعلق کب اسے خبر ملے گی؟ وہ وہ چیز کب دیکھ سکے گا جس کو کسی کی آنکھ نے نہیں دیکھا؟" ان صوفیا کے نزدیک جب نجات دہندہ آجائے گا تو کائنات کی ہر وہ چیز یا مسئلہ جو اس وقت انسانوں کے ذہن اور عقل سے ماوراء معلوم ہوتا ہے سب کے لیے واضح ہو جائے گا۔ عرش عظیم اور خدا کی عظمت وجبروت کی صحیح ماہیت سب پر عیاں ہو جائے گی اور اسی طرح تورات کے ان احکامات کی صحیح مصلحت جو آج ہماری آنکھوں سے اوجھل ہے سب کو معلوم ہو جائے گی۔ ان صوفیوں کی کائنات کے اختتامی دور اور نجات دہندے کی آمد کی توقع میں دلچسپی کا صرف یہی سبب تھا کہ ان کی تمامتر زندگی اس

---

[1] میتاترون وہ فرشتہ ہے جو ایک قول کے بموجب انسان کے اعمال اور خاص کر اس کی نماز دعاؤں اور دعاؤں کو معرض تحریر میں لاتا رہتا ہے۔ بعض کا خیال ہے کہ یہ میکائیل فرشتہ کی ہی دوسری شکل ہے۔ عہد عتیق کی کتاب خروج میں ایک جگہ ایک فرشتے کا ذکر آتا ہے جس کے متعلق لکھا ہے کہ اس فرشتے کو ناخوش نہ کرنا "اس لیے کہ میرا نام اس میں رہتا ہے" (۲۳، ۲۱) - انسائیکلو مذہب واخلاق" کے مضمون نگار کا خیال ہے کہ ممکن ہے کہ اس نظریئے نے عیسائی نظریۂ کلمہ (LOGOS) کی تعبیر میں اثر ڈالا ہو - جلد ۱۰، صفحہ ۵۰۶ ب،

مادی زندگی سے فرار کے تصور پر مبنی تھی - عام یہودی نظریئے کے خلاف انھوں نے خدا کی عظمت اور اس کے جلال کا نظارہ اس مادی دنیا اور انسانی کوششوں کی کامیابی میں نہیں دیکھا بلکہ اسی راہبانہ طریقے کے مطابق اس کا عمل انہیں صرف اس دنیائے فانی سے باہر آخرت میں نظر آیا - شاید یہ اس زمانے کے ماحول کا نتیجہ ہو جب ہر ایک جگہ یہودیوں پر عیسائیوں کی طرف سے بے اندازہ سختیاں ہو رہی تھیں لیکن اس کے باوجود ان کی توجہ کا زیادہ تر عرش کے مشاہدے تک محدود رہنا اس چیز کی غمازی کرتا معلوم ہوتا ہے کہ قدیم اور جدید صوفیا کی طرح ان کا نظریۂ حیات راہبانہ ثنویت پر مبنی تھا جس کے مطابق یہ دنیا اور اس کی ہر شے شر انگیز اور روحانیت کے منافی ہے۔

مرکبہ صوفیوں کا زیادہ تر رجحان فلسفیانہ افکار اور مابعدالطبیعیاتی سوالات اٹھانے کی بجائے محض مشاہدۂ عرش کے بیانات تک محدود رہا - عرفانی حکماء کا دائرہ فکر کائنات کی تخلیق کی ماہیت کی گتھی سلجھانے کی طرف تھا اور انھوں نے اس مقصد کے لیے طویل اور پیچیدہ علم الاصنام پیش کیا جس کی مدد سے انھوں نے اس کائنات میں انسان کا مقام، اس کی فطری کمزوریوں، بدی اور شر کا وجود، خدا، انسان اور کائنات کے تعلق کو واضح کرنے کی کوشش کی - اس کے برعکس مرکبہ صوفیوں نے اپنی تمام تر توجہ عرش عظیم، عالم بالا اور اس کے عجائبات کی تفصیل بیان کرنے پر رکھی - ان کے ہاں فلسفیانہ مسائل کا فقدان ہے کم از کم ابتدائی دور میں اور یہی چیز ان کو عرفانیوں سے متمیز کرتی ہے - اس میں کوئی شک نہیں کہ بعد میں ان کے ہاں بھی یہ فکری تصورات پیدا ہونے شروع ہو گئے - چنانچہ تیسری صدی عیسوی میں بابل کے مشہور صوفی کا قول عام طور پر نقل کیا جاتا ہے کہ سات صفات ہیں جن سے یہ کائنات تخلیق ہوئی: حکمت، دور بینی، علم، قوت، طاقت، عدل، حق، عشق اور رحم" انھی سات صفات کو ایک بیان میں متمثل شکل میں دے کر کہا گیا کہ "سات صفات عرش عظمت کے سامنے دست بستہ حاضر ہیں: حکمت، حق، عدل، عشق، رحم، سچائی اور امن"۔

لیکن اس زمانے کے رجحانات کے مطابق اس تصوف میں ایک طرف حروف اور اعداد کی پراسرار قوتوں اور دوسری طرف جادو اور عملیات کے پہلوؤں پر بہت زیادہ توجہ دی گئی ہے - ان کے خیال میں پہلے دس اعداد اور عبرانی زبان کے ۲۲ حروف میں عجیب و غریب خصوصیات ہیں - ان کے مختلف میل جول سے ہی سے اس کائنات میں مختلف قوتیں اور مظاہر پیدا ہوئے - یہی وہ حکمت کے بتیس (۳۲) خفیہ ذرائع ہیں جن کی مدد سے خدا نے اس کائنات کو پیدا کیا - حروف کے متعلق لکھا ہے کہ خدا نے انہیں لکھا، انہیں کاٹا، ملایا، پھر انہیں تولا، ایک دوسرے میں تبدیل کیا اور ان سے تمام مخلوق کو پیدا کیا - وہ بھی جو موجود ہے اور وہ بھی جو ابھی معرض وجود میں آنے والی ہے۔[1]

---

[1] کائنات کی تخلیق سے پہلے خدا نے تین چیزیں بنائیں - ہوا، آگ اور پانی (ان کے ابتدائی حروف عبرانی زبان کے مادری

اس کے بعد تینوں عوالم میں ـــــ یعنی عالم انسان، عالم افلاک اور عالم زماں ـــــ ہر حرف میں جو باطنی مفہوم پنہاں ہے اس کو مختصر طور پر بیان کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ حزقی ایل نبی کے صحیفہ میں جو "جاندار" عرش کو اٹھائے ہوئے نظر آتے ہیں وہ یہی حروف و اعداد ہیں جنھوں نے زندگی کا لباس اوڑھ لیا ہے۔ اسی نظریے کی بنا پر اسم اعظم کا تصور پیدا ہوا۔ یہ خدا کا ایسا خفیہ نام تھا جس کی تاثیر جادو سے کم نہ سمجھی جاتی تھی۔ صوفیاء ایک ایسا چغہ پہنتے تھے جس کے تانے بانے میں یہ نام شامل ہوتا ہے اور اس پہننے کو ایک متبرک اور اہم رسم کے طور پر ادا کیا جاتا تھا۔ اس کے پہننے والے کو یہ توقع ہوتی تھی کہ اس نام کے سہتے سے ایک خصوصی تعلق پیدا کر سکے گا۔

عیسائی اور اسعدی تصوف کے زیر اثر مرکبہ صوفیوں کے ان نظریات میں گہرائی پیدا ہونا شروع ہوئی اور حزقی ایل نبی کے مشاہدۂ عرش اور اس کی مادی اور جسمانی تفصیلات کو ایک طرح کا مادی اظہار سمجھا جانے لگا۔ کسی ماورائی حقیقت کا اور اس کے ساتھ انسان کی اخلاقی برتری کا تصور بھی پیدا ہونا شروع ہوا۔ جب روح مرکبہ یعنی عرش کی طرف عروج کرتی ہے تو سات مختلف محل راستے میں آتے ہیں جن سے وہ گزرتی ہے۔ بعد کے اثرات سے ان محلوں کو اخلاقی ارتقاء کے مختلف منازل کی مثال کے طور پر پیش کیا جانے لگا۔ مثلاً ربی عقبہ ربی اسماعیل سے کہتا ہے: "جب میں پہلے محل میں پہنچا تو میں عبادت گزار تھا۔ دوسرے محل میں طاہر۔ تیسرے میں بے ریا چوتھے میں میں خدا کے ساتھ تھا۔ پانچویں محل میں میں نے خدا کے حضور میں اپنی پاکیزگی کا اظہار کیا۔ چھٹے میں میں نے اسم متبرک یعنی قدوس کا لفظ اس کے حضور میں ادا کیا تاکہ محافظ فرشتے مجھے نقصان نہ پہنچا سکیں۔ ساتویں محل میں پوری قوت اور ہمت کے ساتھ میں سیدھا کھڑا ہوا جب کہ میرے تمام اعضاء کانپ رہے تھے اور میں نے یہ دعا پڑھی: تو جو بلند ہستی ہے تیرے ہی لیے تمام تعریف ہے۔ اس عرش عظیم کے مکین کے لیے تمام تعریفیں ہیں۔" مرکبہ تصوف کی یہ تمثیلی تشریح بعد کی پیداوار ہے اور جس پر قبالہ کی تمام عمارت کا دار و مدار ہے۔ اسلام سے قبل کے یہودی تصوف میں اس طرح کے بلند اخلاقی مسائل بالکل مفقود ہیں۔ اس تصوف کا

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۵۲) حروف ہیں الف، میم، شین جن سے باقی حروف نکلے) لیکن یہ تینوں درحقیقت ان سے بھی ابتدائی چیزوں آسمان، ہوا اور زمین سے ظہور پذیر ہوئے۔ ان متقابل کی تین تین چیزوں میں فطری مقابلہ سے ہی اس کائنات کا توازن قائم ہے۔ سات دگنے حروف (یعنی ب، جیم، دال، کاف، پے، رے، طا) کے مقابلے پر سات کائناتی قوتیں ہیں جن کو اپنی مخالف قوتوں کی مزاحمت سے دوچار ہونا پڑتا ہے مثلاً (۱) حکمت اور اس کے مخالف بے وقوفی (۲) امارت اور غربت (۳) زرخیزی اور بنجرپن (۴) حیات اور موت (۵) حکومت اور چاکری (۶) امن اور جنگ (۷) خوبصورتی اور بدصورتی۔ کائنات فطرت اور اخلاق انہی قوتوں کے باہمی صحیح تعامل سے ارتقاپذیر ہوتی ہیں۔ ۱۲ سادے حروف خدا کی بارہ صفات کا مظہر ہیں۔ دیکھیے انسائیکلوپیڈیا مذہب و اخلاق جلد ۹ صفحہ ۱۰۱

موضوع انسان تھا ہی نہیں۔ اس کی تمامتر توجہ خدا، اس کے جلال اور عرش کے نورانی جلوسے تک محدود ہے اور اسی لیے اس تصوف نے اخلاقی ارتقاء میں کوئی حصہ نہیں لیا۔ مرکبہ صوفیوں کے جو نوشتے ہم تک پہنچے ہیں ان میں عرش اور عرش تک پہنچنے کے لیے جن کمروں اور محلوں سے گزرنا پڑتا ہے ان کی مادّی تفصیلات سے زیادہ کچھ نہیں ملتا۔ اس کے علاوہ اس میں سالک کے اپنے جذبات و تجربات کا بھی ذکر ہے لیکن جہاں تک تصوف سے پیدا شدہ اخلاقی تصورات کا تعلق ہے یہ سارا یہودی ادب اس سے ناآشنا ہے۔ مرکبہ صوفی ایک ایسے تخئیلی انسان کا آئینہ ہے جسے عالم روحانی کے اسرار کی کنجیاں حاصل ہو گئی ہوں اور جو ان اسرار کو دیکھنے اور بیان کرنے کے علاوہ اور کچھ نہیں جانتا۔ اس قسم کا عرفان ہی اس کے نزدیک دینی اور دنیاوی حکمت کا نچوڑ اور مغز ہے۔

شاہ محمد جعفر پھلواروی

روحِ اجتماع اور جذبۂ تعاون

بچوں کی کتاب میں یہ حکایت آپ نے پڑھی ہوگی کہ: کسی گاؤں میں آگ لگ گئی۔ لوگوں نے اسے بجھانے کی بڑی کوشش کی لیکن آگ بڑھتی ہی گئی۔ آخر سب کو اسی میں خیر نظر آئی کہ بستی چھوڑ کر جلد سے جلد بھاگ جائیں۔ پہلے عورتوں بچوں کو روانہ کیا پھر جو ضروری اثاثہ اس عجلت میں لے جا سکتے تھے لے گئے۔ اس افراتفری میں دو شخص رہ گئے۔ ایک نابینا تھا اور دوسرا لنجا۔ نابینا راستہ دیکھ نہیں سکتا تھا اور لنجا چل نہیں سکتا تھا۔ ایک آنکھوں سے معذور تھا اور دوسرا پیروں سے۔ ساری بستی اپنی جان بچانے کے لیے بھاگ گئی لیکن یہ دونوں مجبور و معذور فریاد کرتے رہ گئے۔ جب اپنی جان خطرے میں ہو تو دوسروں کی جان بچانے کی فکر کون کرتا ہے؟ آگ برابر بڑھتی جا رہی تھی اور قریب تھا کہ یہ دونوں معذور بھی اس کی لپیٹ میں آ جائیں۔ یکایک نابینا کو ایک تدبیر سوجھی۔ وہ ٹٹولتا ہوا لنجے کے پاس آیا اور اس سے کہا کہ تم میری پیٹھ پر سوار ہو جاؤ۔ نابینا بیٹھ گیا اور لنجے کو سہارا دے کر اپنے کاندھوں پر سوار کر لیا اور لٹھیا کے سہارے کھڑا ہو گیا اور لنجے سے کہا کہ اب تم راستہ بتاتے جاؤ۔ اس طرح دونوں صحیح سلامت بستی سے باہر آ گئے اور آگ کی لپیٹ سے محفوظ ہو گئے:

اے برادر قصہ چوں پیمانہ ایست   معنی اندر وے مثال دانہ ایست   (رومیؒ)

روحِ اجتماع کی اس سے بہتر مثال شاید ہی کوئی اور مل سکے۔ اس چھوٹے سے قصے میں اجتماعیت کے بے شمار پہلو سمٹ کر آ گئے ہیں۔ نابینا اور لنجا الگ الگ شخصیت ہونے کی صورت میں جان کے خطرے سے دوچار رہے لیکن جب لنجا نابینا کے کاندھوں پر سوار ہو گیا اور دونوں ایک شخصیت بن گئے تو دونوں کی جداگانہ صلاحیتیں ایک دوسرے کے کام آ گئیں۔ لنجا چل نہیں سکتا تھا مگر دیکھ سکتا تھا۔ نابینا دیکھ نہیں سکتا تھا لیکن چل سکتا تھا جب لنجا نابینا کے کاندھوں پر سوار ہو گیا اور دونوں ایک وحدت میں تبدیل ہو گئے تو لنجا نابینا کی آنکھیں بن کر راستہ دیکھنے لگا اور نابینا لنجے کے پاؤں بن کر محفوظ راستے پر چلنے لگا۔ نابینا کی چلنے کی صلاحیت لنجے کی آنکھوں کے بغیر بے کار تھی اور لنجے کی بینائی نابینا کے پیروں کے بغیر بے مصرف۔ علاحدہ علاحدہ دونوں صلاحیتیں بے نتیجہ تھیں لیکن جب دونوں متحد ہو گئے تو قدرتی طور پر دونوں کی جداگانہ صلاحیتیں ایک دوسرے کے کام آ گئیں۔ الگ الگ رہنے کی صورت میں کسی کی جان نہ بچ سکتی تھی۔ لیکن باہم مل کر دونوں نے اپنی جانیں بچا لیں۔

یہ ہے اجتماعیت کی ایک عام تمثیل۔

اگر ہم اپنی پوری قوم کو اسی عینک سے دیکھیں تو صاف نظر آجائے گا کہ اس کی بقا اجتماعی روح کو اپنانے میں اور بربادی انفرادیت و انقطاعیت میں ہے۔ وہ کونسی بڑی سے بڑی صلاحیت ہے جو ہماری قوم کے افراد میں موجود نہیں؟ لیکن جو کچھ ہوتا رہا وہ ہم گیارہ سال تک دیکھتے رہے۔ اعلیٰ سے اعلیٰ دماغ رکھنے والے لیڈروں کی ساری توانائیاں تعمیر کی بجائے تخریب میں صرف ہوتی رہیں۔ ہر اہل فکر نے اپنی قوتیں صرف اپنے آپ کو بنانے اور دوسروں کو بگاڑنے میں صرف کیں۔ اگر ان کے دماغ اور ان کی توانائیاں اجتماعیت کی روح سے کچھ بھی آشنا ہوتیں اور متحد ہو کر کام کرتیں تو ہمارے قومی و ملکی مسائل کب کے حل ہو چکے ہوتے لیکن فرقی تعصبات اور جماعتی اختلافات تمام انفرادی صلاحیتوں اور توانائیوں کو ضائع کرتے رہے۔ ہر ایک کے پیش نظر قومی خدمت صرف اپنی خدمت تھی فراخ دلی کی جگہ تنگ نظری کام کر رہی تھی۔ رواداری کی بجائے تعصب کارفرما تھا۔ نہ اپنی صلاحیتوں سے دوسروں کو نفع پہنچایا نہ دوسروں کی توانائیوں سے خود فائدہ اٹھایا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ سبھی کو ایک آگ کی لپیٹ میں آکر بھسم ہونا پڑا۔

قرآن پاک نے اجتماعی وابستگی پر بارہا زور دیا ہے اور تفریق اجتماع سے بار بار روکا ہے۔ ایک جگہ تو بہت واضح لفظوں میں ایجابی و سلبی دونوں پہلوؤں کو یوں بیان فرمایا کہ:

واعتصموا بحبل اللّٰہ جمیعاً ولا تفرقوا
اللہ کی رسی کو اجتماعی روح کے ساتھ مضبوطی سے پکڑ لو اور تفرقہ نہ پیدا کرو۔

یہاں جمیعاً کے معنی "تم سب کے سب" نہیں۔ اس کے لیے عربی میں عموماً اجمعین کا لفظ آتا ہے یہاں جمیعاً سے مقصد اجتماعی اسپرٹ کے ساتھ اللہ کی رسی سے چمٹ جانا۔ اجتماعی اسپرٹ کی مثال یوں سمجھئے کہ اگر ایک گھڑی کے تمام پرزوں کو اکٹھا کر کے ایک رومال میں باندھ لیجئے اور کلاک میں رکھ دیجئے تو گھڑی نہیں چلے گی۔ گھڑی اسی وقت چلے گی جب اس کے تمام پرزے ایک مربوط اور منظم شکل میں باہم پیوستہ ہوں اور ان کے اندر اس نظم و ضبط کے ساتھ ایسی ہم آہنگی ہو کہ ہر پرزہ ایک ہی مقصد کے لیے حرکت کر رہا ہو بظاہر کوئی پرزہ جانب راست سے جانب چپ میں گردش کر رہا ہوگا اور کوئی بائیں سے دائیں گھوم رہا ہوگا اور دونوں سمتوں میں حرکت کر رہا ہوگا۔ اور کوئی بالکل ساکن بھی ہوگا لیکن سب کا مقصد ایک ہی ہے اور وہ ہے صحیح رفتار اور ٹھیک وقت بتانا۔ نظم و ضبط اور ہم آہنگی کی یہی روح ہے جسے لفظ جمیعاً سے تعبیر کیا گیا ہے محض بھیڑ کو یکجا کرنا مقصود نہیں کیونکہ پرزوں کی بے ربط یکجائی سے گھڑی نہیں چلتی۔

اس وقت ہمارے اندر اگرچہ ایسے افراد نہیں جو تمام صلاحیتوں کے تنہا مالک ہوں لیکن جداگانہ طور پر اعلیٰ سے

اعلیٰ صلاحیت کے مالک موجود ہیں۔ علوم، فنون، افکار، تنظیم، امامت (لیڈرشپ)، دیانت، امانت، اخلاق، تقویٰ، سیاست وغیرہ کی وہ کون سی صلاحیت ہے جو آج ہمارے مختلف افراد میں موجود نہیں؟ لیکن ہوتا یہ رہا کہ جس کے پاس جو صلاحیت ہوئی وہ اسی کو "کُل" سمجھ کر بیٹھ گیا اور اس بنا پر اپنی ایک جداگانہ پارٹی بنا کر دوسری صلاحیتیں رکھنے والوں سے بے نیاز ہوگیا۔ نہ فقط بے نیاز ہوگیا بلکہ ان صلاحیتوں کو اپنی پارٹی میں کوئی مقام ہی نہ حاصل کرنے دیا۔ بلکہ اس سے بھی آگے ان صلاحیتوں کی ضرورت و اہمیت سے بھی منکر ہوگیا۔ اگر کسی میں بڑی اچھی تنظیمی صلاحیت ہوئی تو اس نے اسی صلاحیت کی اساس پر ایک فرقہ بنا لیا اور سمجھ بیٹھا کہ اگر عسکری تنظیم حاصل ہوگئی تو سب کچھ حاصل ہوگیا۔ اب نہ علوم و فنون کی ضرورت ہے نہ سیاست میں کسی کی امامت تسلیم کرنے کی حاجت۔ یہی حال اہل علم کا ہوا۔ انہوں نے فقہی مسائل کا کچھ مطالعہ کر لیا تو اس ایک ہلدی کی گانٹھ کو لے کر روایتی چُہیا کی طرح عطار کی دوکان کھول لی اور ہر فن میں اپنی بے شرکت غیرے امامت و امارت کا سکہ بٹھانا شروع کر دیا۔ اگر کوئی سیاست کے میدان میں حسن اتفاق سے کامیاب ہو گیا تو پارٹی لیڈرشپ کی الگ دنیا بسا لی اور یہ سمجھ بیٹھا کہ اسی کامیابی میں دنیا و آخرت کی ساری نعمتیں سمٹ کر آ گئیں اور اس سے آگے کوئی چیز نہیں۔ یہی حال "اہل روحانیت" کا بھی ہوا کہ انہوں نے بعض اقدار کی محافظت کے نام سے ایک الگ خانقاہ کھول لی اور اپنے حلقے کو لے کر "دنیاداری" کے کاموں سے انقطاع کر لیا اور یہ سمجھ لیا کہ ترکِ دنیا کر کے آخرت حاصل کر لی جائے گی۔ وہ یہ نہ سمجھے کہ:

یہ حکمتِ ملکوتی یہ علمِ لاہوتی — حرم کے درد کا درماں نہیں تو کچھ بھی نہیں
یہ ذکرِ نیم شبی یہ مراقبے یہ سجود — تری خودی کے نگہباں نہیں تو کچھ بھی نہیں
زباں نے کہہ بھی دیا لا الٰہ تو کیا حاصل — دل و نگاہ مسلماں نہیں تو کچھ بھی نہیں (اقبالؒ)

ہم یہ نہیں کہتے کہ ان حلقوں کے سربراہوں کے اندر مخصوص صلاحیتیں نہیں۔ وہ بڑی اعلیٰ صلاحیتیں رکھتے ہیں لیکن وہ بہرحال جزئی ہیں ایسی کُلّی نہیں جو دوسری صلاحیتوں سے بے نیاز کر دیں۔ معاشرے کی تعمیر کے لیے صرف ایک یا چند ہی صلاحیتیں درکار نہیں۔ بہت سی صلاحیتیں مطلوب ہیں۔ وہ سب ایک وحدت کی شکل میں بروئے کار آئیں تو ایک اور ایک مل کر یقیناً گیارہ ہو جائیں گے۔

انقطاعی یا انفرادی طرزِ زندگی کے جو اسباب ہوتے ہیں وہ عموماً یہ ہیں:

(۱) احساسِ شکست خوردگی ——— اس کا مطلب یہ ہے کہ جب اپنے اندر انسان قوتِ مقابلہ نہیں پاتا ——— خواہ مادی طاقت سے ہو یا علمی قوت سے ——— تو اپنی ٹولی الگ بنا لیتا ہے۔ اس میں فراریت ہوتی ہے۔ اور اسی فرار میں اسے اپنی محافظت و بقا نظر آتی ہے

(۲) مایوسی ـــــ یعنی انسان جس تصور کا قیام چاہتا ہے اس کے متعلق وہ متعلقہ افراد سے مایوس ہو جاتا ہے اور اپنی جماعت الگ بنالیتا ہے۔ اس میں بھی سعی پیہم سے گریز کا جذبہ ہوتا ہے۔

(۳) غرور یعنی اپنے متعلق مغالطۂ نفس۔ گویا وہ سمجھتا ہے کہ ہمارے پاس جو کچھ بھی ہے وہ ایسا جامع ہے کہ اس کے بعد کسی چیز کی ضرورت نہیں۔ اسی اساس پر وہ الگ گروہ بندی کر لیتا ہے۔

(۴) ہوس اقتدار ـــــ اس سے یہ مراد ہے کہ ایک انسان یہ محسوس کرتا ہے فلاں تنظیم میں شامل رہنے سے میری ہستی نمایاں نہیں رہتی یا لیڈر شپ دوسروں کے حصے میں آجاتی ہے۔ اس جذبے سے وہ کوئی نہ کوئی نکتہ نکال کر ایک علاحدہ گروہ قائم کر لیتا ہے۔

(۵) محض فتنہ پسندی یا بیوقوفی ـــــ اس میں دراصل کوئی معقولیت نہیں ہوتی لیکن اپنے طرز عمل کو حق بجانب ثابت کرنے کے لیے کئی نکات پیدا کر لیے جاتے ہیں۔ یہ عموماً کسی کی انگیخت پر ہوتا ہے جس سے آگے چل کر کوئی صلہ ملنے کی توقع ہوتی ہے۔

غرض اسی قسم کے اسباب ہوتے ہیں جن سے گروہ اور پھر گروہ در گروہ بنتے ہیں۔ اور غالباً تمام قوموں سے زیادہ اہل اسلام اس کا شکار ہوئے ہیں۔ یہ تفریق کبھی سیاست کی وجہ سے ہوئی اور کبھی مذہب کے نام پر۔ اختلافات اصولی بہت ہی کم نظر آئیں گے۔ زیادہ تر یہ تفریقات فروع سے شروع ہوئے اور فروع نے فروغ پا کر اصول کی جگہ حاصل کر لی۔ یہ ایک عام قاعدہ ہے کہ جب فروع پر زیادہ زور دیا جائے تو اصول گم ہو جاتے ہیں۔ اور اپنی اہمیت کھو بیٹھتے ہیں پھر وہی فروع اصول بن جاتے ہیں۔ اتحاد عمل اصول پر بہرحال قائم رہنا چاہیئے لیکن یہ فروعی اختلافات کے ہنگاموں میں ایسا گم ہو جاتا ہے کہ اتحاد اگر محال نہیں تو دشوار تر ضرور ہو جاتا ہے۔

ایک بڑی مصیبت یہ ہوئی ہمارے معاشرے میں اتحاد عمل کو پارہ پارہ کرنے والے اختلافات کوئی اہم مسائل نہ تھے۔ بعض بالکل بے ضرورت اور بعض قطعاً فرعی و جزئی۔ "مسائل" دراصل وہ ہیں جن کو ہم مسائل زندگی کہتے ہیں نہ کہ وہ جن کا تعلق نہ عملی زندگی سے ہے اور نہ آخرت میں اس کے متعلق کوئی بازپرس ہوگی۔ مثلاً معاشرے میں کبھی ایک علمی مسئلہ خواہ مخواہ چھڑ گیا کہ خدا جھوٹ بول سکتا ہے یا نہیں تو اوّلاً تو اس لایعنی مسئلے کی قوم کو دنیا یا آخرت میں کوئی ضرورت ہی نہیں۔ اس لیے اس پر کسی قسم کی گفتگو ہی بے ضرورت تھی۔ لیکن اس پر مکالمے اور مناظرے شروع ہو گئے اور دو مکاتب فکر سامنے آکر قوم دو گروہوں میں منقسم ہو گئی۔ اس کا آسان حل یہ تھا کہ بھئی مسئلے کی نوعیت کچھ بھی ہو آؤ ہم تم سچ ہی بولا کریں اور سچائی کا ساتھ دیں۔ اور اس باب میں باہمی تعاون سے کام لیں اور دروغ کا فروغ نہ ہونے دیں۔ اسی طرح اس بحث کو ترک کر

دیں کہ قرآن مخلوق ہے یا غیر مخلوق۔ آؤ ہم سب مل کر قرآن کو اپنی عملی زندگی میں سمو لیں۔ یوں ہی اس مسئلے پر کوئی گفتگو نہ کریں کہ حضورؐ کو خدا نے عالم الغیب بنایا تھا یا نہیں۔ بس آؤ ہم اپنے علم و فن میں بیش از بیش اضافہ کرتے جائیں۔ سیدنا مسیح زندہ ہیں یا نہیں؟ اس سے ہمیں کوئی فائدہ نہیں پہنچے گا۔ ہمارا فائدہ اس میں ہے کہ ہماری قوم خود زندہ ہو۔ امام مہدی ابھی تک غار سامرہ میں چھپے بیٹھے ہیں یا نہیں؟ اس سے قوم کو کوئی فائدہ نہیں۔ قومی مفاد اس میں ہے کہ ہر فرد قوم اپنے طرز عمل سے نگاہ خداوندی میں ہادی و مہدی قرار پائے۔ خلافت رسولؐ کے اصلی مستحق حضرت ابوبکرؓ تھے یا حضرت علیؓ؟ اب اس بحث میں کوئی فائدہ بجز تفریق کے حاصل نہیں۔ اس وقت ہمارا کام یہ ہونا چاہیئے کہ دنیا میں نظام خلافت قائم ہو۔ ان ذہنی عیاشیوں کا نتیجہ یہ ہوا کہ ایک فرقہ دوسرے فرقے کے پیچھے نماز نہیں ادا کر سکتا اور مساجد اللہ میں بھی تفریق ہو گئی ہے۔ ایک گروہ دوسرے گروہ کی نماز جنازہ نہیں پڑھتا بلکہ ایک "پارٹی" دوسری "پارٹی" کو خارج از اسلام تصور کرتی ہے۔ ہماری تاریخ ایسے قتال و جدال کی داستانوں سے رنگین ہے جن کی بنیاد اسی قسم کے غیر ضروری اور اختلافی مسائل پر رکھی گئی تھی۔ دوسرا نقصان یہ ہوا کہ مسائل کی غیر ضروری موشگافیوں کی عادت پڑ گئی پاکستان کے ایک مشہور شہر میں کچھ عرصہ قبل یہ بحث چھڑ گئی تھی کہ اصحاب کہف کے کتے کا رنگ سفید تھا یا سیاہ۔ ہندوستان کے ایک شہر میں اہل علم کے درمیان اس مسئلے پر مناظرہ ہوا کہ بُراق کا گوشت حلال ہے یا حرام؟ سبحان اللہ وبحمدہ۔

جب اس قسم کے لایعنی مسائل چھڑ کر فرقے بندیاں پیدا ہو جائیں تو روح تعاون بالکل ختم ہو جاتی ہے اور اجتماعیت کی اسپرٹ گیس بن کر اڑ جاتی ہے اور یہ تقریباً محال ہو جاتا ہے کہ ایک فرد دوسرے فرد کی یا ایک فرقہ دوسرے فرقے کی صلاحیتوں سے فائدہ اٹھائے یا اپنی صلاحیتوں سے دوسروں کو فائدہ پہنچائے پھر وہ گویا ایسے نابینا اور ایسے لنجے بن جاتے ہیں جو آگ لگنے پر بھی افادہ و استفادہ کے فلسفے پر عمل کرنے سے محروم رہتے ہیں۔ اور جل مرنا انہیں زیادہ عزیز ہوتا ہے۔

قرآن نے اسی کافرانہ و مشرکانہ اندازِ زیست سے یوں روکا ہے کہ:

ان الذین فرقوا دینھم وکانوا شیعا لست منھم فی شیء	جو لوگ دینی فرقے اختیار کر کے گروہ گروہ ہو جاتے ہیں اے رسول! تمہارا ان سے کچھ واسطہ نہیں۔

نیز یہ بھی فرمایا کہ:

ولا تکونوا من المشرکین ہ من الذین فرقوا دینھم وکانوا شیعا	دیکھو مسلمانو! تم ان مشرکوں کی طرح نہ ہو جانا جو دینی فرقے بندیاں پیدا کر کے گروہوں میں منقسم ہو گئے۔

ان دونوں تہدید آمیز آیتوں پر غور کیجیے۔ ان میں دینی فرقہ بندی کو کفر اور شرک دونوں ہی قرار دیا گیا ہے۔ دینی فرقے بندی کا مفہوم یہ ہے کہ ایک فرقے کی ہر بات کی حمایت اور دوسرے کی ہر چیز کی مخالفت ضروری سمجھ لی جائے۔ اس طرح کی حمایت و مخالفت کسی دلیل یا معقولیت کی بنا پر نہیں ہوا کرتی بلکہ اس میں صرف عصبیت کا دخل ہوتی ہے اور اسی کا نام قرآنی اصطلاح میں حمیتہ الجاھلیہ ہے۔

اجتماعیت اور تفرق دو متضاد جذبے ہیں جو ایک جگہ کبھی جمع نہیں ہو سکتے اس لیے یہ ممکن ہی نہیں کہ قرآن دونوں کی تائید کرے۔ وہ ایک ہی چیز کی تائید و تاکید کرتا ہے واعتصموا بحبل اللہ جمیعاً۔ اور دوسری سے پورے زور کے ساتھ روکتا ہے ولا تفرقوا۔

جن غیر ضروری مسائل پر امت میں جدال و قتال ہوتا رہا ہے ان کی کوئی اہمیت زندگی میں نہ تھی اور نہ آج ہے۔ اس وقت تو ہمارے مسائل اور ہی ہیں۔ ہمارے مسائل یہ ہیں کہ دینی شعور کس طرح پیدا کیا جائے؟ بے روزگاری کیسے دور ہو؟ آبادکاری کیوں کر ہو؟ اخلاقی تربیت کی کیا سبیل ہو؟ تعلیم کا کیا نظام ہو؟ ہمارے ملک کی بین الاقوامی ساکھ کس طرح بلند ہو؟ دوسرے ممالک سے ہمارے تعلقات کس نوعیت کے ہوں؟ پانی اور کشمیر کے مسئلے کا کیا حل ہو؟ صحت عامہ کس طرح بحال کی جائے؟ صنعت و حرفت میں کیونکر ترقی کی جائے وغیرہ وغیرہ۔ یہ ہیں آج کے مسائل جو صرف فلسفیانہ اور مناظرانہ موشگافیاں نہیں چاہتے عملی حرکت چاہتے ہیں۔ یہ ذہنی عیاشیاں نہیں بلکہ قوم و ملک کی بقا و ارتقا کا دارومدار انہی مسائل پر ہے۔ اس میں ہمارا صرف زبانی اتحاد مطلوب نہیں بلکہ جو شغف ہمیں غیر ضروری مسائل سے رہا کیا ہے اس سے کہیں زیادہ بے چینی ان مسائل کو حل کرنے میں درکار ہے۔ اتنی زیادہ بے چینی اور شغف مطلوب ہے کہ غیر ضروری تفرق اُمت پیدا کرنے والے مسائل ان میں دب کر ختم ہو جائیں۔

علمی مسائل پر گفتگو کوئی بُری چیز نہیں بلکہ بعض مرحلوں پر ضروری ہوتی ہے۔ ہر ہر چیز پر اتفاق رائے ہونا بھی ضروری نہیں۔ اس لیے ایسی علمی گفتگو سے ـــ بشرطیکہ اس سے امت میں دینی تفرق نہ پیدا ہو ـــ بہت سے پہلو سامنے آجانے کی وجہ سے دماغ و ذہن میں روشنی پیدا ہوتی ہے اور جمود ٹوٹتا ہے۔ اس لیے ہم اس میں تو کوئی مضائقہ نہیں سمجھتے لیکن اس کے لیے یہ ضروری ہے کہ اصل مسائل زندگی سے ہماری دلچسپیاں کم نہ ہوں اور باہمی اختلاف رائے سے تفرق امت نہ ہو بلکہ ایک دوسرے سے استفادہ مقصود ہو۔ ہر ایک دوسرے کی صلاحیتوں سے فائدہ حاصل کرے اور اپنی صلاحیتوں سے دوسروں کو نفع پہنچائے یہی وہ روح اجتماع اور جذبۂ تعاون ہے جو قوم کے افراد کو ایک وحدت بنا دیتا ہے اور تمام مختلف صلاحیتیں اور توانائیاں سمٹ کر ایک مرکز پر آجاتی ہیں اور اس ارتکاز میں ایسی بے پناہ قوت پیدا ہو جاتی ہے جس کا مقابلہ نہیں کیا جا سکتا۔ کمی صلاحیتوں یا توانائیوں کی نہیں جو کچھ کمی ہے وہ روح اجتماع اور جذبۂ تعاون کی ہے اور ضرورت اسی خامی کو دور کرنے کی ہے:

فرد قائم ربط ملت سے ہے تنہا کچھ نہیں   موج ہے دریا میں اور بیرونِ دریا کچھ نہیں

ابوالامان امرتسری

گورونانک اور زکواۃ

اسلام کا مقرر کردہ تیسرا رکن زکوٰۃ کی ادائیگی ہے۔ قرآن شریف میں جہاں بھی نماز کی پابندی اختیار کرنے کی تلقین کی گئی ہے وہاں ساتھ ہی زکوٰۃ کی ادائیگی کی طرف بھی توجہ دلائی گئی ہے۔ زکوٰۃ اصل میں امیروں کے مال میں غریبوں کا حق ہے۔ چنانچہ قرآن شریف کا ارشاد ہے اقیموا الصلوٰۃ واٰتوا الزکوٰۃ واقرضوا اللّٰہ قرضاً حسناہ یعنی نماز ادا کرتے رہو اور زکوٰۃ دیتے رہو، اور ضرورت مندوں کو اللہ کے نام پر قرض بھی دے دیا کرو۔ الغرض اسلام نے ہر ایک مالدار کے لیے یہ حکم دیا ہے کہ وہ اپنے مال میں سے اسلام کی مقرر کردہ زکوٰۃ ضرور دیتا رہے۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے زکوٰۃ کے بارہ میں یہ ارشاد فرمایا ہے کہ ما خالطت الزکوٰۃ مالاً قط الا اھلکتہ یعنی جس مال سے زکوٰۃ ادا نہ کی جائے وہ سب کا سب برباد ہو جاتا ہے۔ الغرض زکوٰۃ امیروں کے مال میں غریبوں، یتیموں، بیواؤں اور اپاہجوں کا حصہ ہے اور روپیہ کو ایک جگہ جمع ہونے سے روکنے کا بہت بڑا ذریعہ ہے۔ دنیا میں جس قدر بھی جھگڑے اور فسادات ہوتے ہیں ان سب کی بنیاد روپے کی تقسیم پر ہے۔ جب روپیہ زیادہ لوگوں کے ہاتھ سے نکل کر چند لوگوں کے ہاتھ میں چلا جائے اور وہ اسے روک لیں تو اس کا لازمی نتیجہ باقی دنیا کا بھوکوں مرنا ہی نکلتا ہے۔ اسلام نے اس بات سے بہت سختی سے روکا ہے کہ روپے کو اس طرح روک کر دوسروں کو بھوکوں مارنے کا بندوبست کیا جائے۔

ایک سکھ وِدوان نے اسلام کے پیش کردہ رکن زکوٰۃ کے بارہ میں مندرجہ ذیل خیالات کا اظہار کیا ہے:

"زکوٰۃ دان دینے کا ایک طریق مقرر کر دیا گیا ہے۔ جس کے ذریعہ اپنی کمائی سے کم از کم چالیسواں حصہ ہر شخص کے لیے ادا کرنا ضروری ہے۔ اگر اس سے زیادہ دے سکے تو یہ اس کی توفیق پر موقوف ہے۔ ورنہ چالیسواں حصہ ادا کرنا اس پر فرض ہے۔ اگر اس طریق کی پابندی کی جائے تو خدمتِ خلق اور نیکی کے لیے روپیہ جمع کرنے کا بہت ہی اعلیٰ ذریعہ ہے۔" (ترجمہ از جیون کرناں صـ۲۶)

ایک اور وِدوان سردار بہادر کاہن سنگھ جی نابھہ بیان کرتے ہیں:

"اپنے مال میں سے خدا کے نام پر جو حصہ نکالا جائے اس کا نام زکوٰۃ اس لیے مشہور ہو گیا ہے کہ اس کے نکالنے سے مال پاک ہو جاتا ہے۔ قرآن شریف میں زکوٰۃ کی ادائیگی ایک مذہبی رکن ہے۔ (ملاحظہ ہو سورۃ بقرہ آیت ۴۳) جو مال ایک سال قبضہ میں رہے اس کی زکوٰۃ ادا کرنا ضروری ہے۔ اس سے کم عرصہ کے لیے نہیں۔" (انسائیکلوپیڈیا

آف سکھ لٹریچر صفحہ ۱۴۹۵)

اسی طرح زکوٰۃ کے ذریعہ وصول شدہ روپے کے اخراجات کے بارہ میں سردار صاحب موصوف نے یہ بیان کیا ہے:

"زکوٰۃ کا مال سات جگہ خرچ کرنے کا حکم ہے۔ فقیروں، یتیموں اور زکوٰۃ جمع کرنے والوں پر، غلاموں کو آزاد کرانے اور مقروضوں کا قرض ادا کرنے پر۔ خدا کے نام یعنی جہاد پر اور مسافروں پر۔"

قرآن شریف میں زکوٰۃ کے روپیہ کے صرف کا طریق یہ مذکور ہے: اٰتی المال علی حبہ ذوالقربیٰ والیتٰمیٰ والمسٰکین وابن السبیل والسائلین وفی الرقاب (سورۃ بقرۃ ع ۲۲) یعنی اللہ تعالیٰ کی محبت کی خاطر اپنا مال اپنے قریبی رشتہ داروں۔ یتیموں۔ مسکینوں۔ سوال کرنے والوں اور قیدیوں کے لیے خرچ کرتے رہو۔

ایک سکھ ودوان گیانی سردول سنگھ جی بیان کرتے ہیں کہ:

"جس کے بیٹے۔ دوست۔ بھائی وغیرہ رشتہ دار بھوکے رہیں اور وہ دوسرے لوگوں کو بہت سی چیزیں دان دیتا رہے۔ اس کا یہ فعل قابلِ تعریف نہ ہوگا۔ تعریف اسی کی ہوتی ہے جو پہلے اپنے قرابت داروں کا خیال رکھے اور بعد میں دوسرے لوگوں پر خرچ کرے۔" (خالصہ من مووک صفحہ ۱۲)

اسلام نے بھی قرابت داروں کا حق دوسروں پر مقدم کیا ہے۔

گورو نانک کے خیالات

گورو نانک صاحب بھی زکوٰۃ کی ادائیگی کو ضروری خیال کرتے تھے۔ ان کے نزدیک اس کے بغیر انسان خدا کے راستہ کو پا ہی نہیں سکتا۔ بلکہ جو امیر زکوٰۃ ادا نہیں کرتے وہ باباجی کے نزدیک خدا تعالیٰ کی لعنت کے حقدار ہیں۔ چنانچہ آپ فرماتے ہیں:

گھال کھائے کچھ ہتھو دے ‏ ‏ ‏ ‏ نانک راہ پچھانے سے

(‏ صفحہ ۱۲۴۵)

یعنی جو لوگ اپنی محنت کی کمائی میں سے اللہ تعالیٰ کا حصہ نکالتے ہیں۔ وہی اس کے راستہ کو پاسکتے ہیں۔ اور اس کے مقرب بن سکتے ہیں۔ اور جو لوگ زکوٰۃ کی ادائیگی کی طرف توجہ نہیں دیتے ان کے بارہ میں باباجی کا یہ ارشاد ہے:

ل۔ لعنت برسے تنہاں جو زکوٰۃ نہ کڈھدے مال ‏ ‏ ‏ ‏ دھکا پوندا غیب دا ہوندا سب زوال

(جنم ساکھی بھائی منی سنگھ صفحہ ۱۰۱)

یعنی جو لوگ اپنے اموال میں سے زکوٰۃ ادا نہیں کرتے وہ خدا کی لعنت کے مورد بنتے ہیں۔ ان پر اچانک کوئی نہ کوئی آفت آتی ہے جو سب کچھ صفایا کر جاتی ہے۔ یاد رہے کہ باباجی کا یہ فرمان جنم ساکھی بھائی بالا مطبوعہ ۱۸۷۱ء کے صفحہ ۲۵ پر بھی موجود ہے۔

اس کے علاوہ زکوٰۃ کے بارہ میں باباجی کا یہ ارشاد بھی ہے:

دے نہ مال زکوٰۃ جو تسد اسنو بیان ۔ اکے تاں لیون چور لوٹ اکا آفت پواجان
نہ دتا راہ خدا ئیدے نہ دتا قرض جہان ۔ وانگوں صاحب دے سب لوٹا لی شیطان

(جنم ساکھی بھائی بالا صفہ ۱۹۹ ۔ جنم ساکھی اردو صفہ ۲۲۸)

باباصاحب موصوف کا مندرجہ بالا ارشاد اصل میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد کی تشریح ہے ما خالطت الزکوٰۃ مالا قط الا اھلکتہ۔

اسی طرح ایک مقام پر باباجی نے ایمان کی شرائط بیان کرتے ہوئے فرمایا ہے:

"بابا بولیا ایمان دیاں چار شرطاں ہن۔ اول بزرگاں دی محبت ۔ دوم مال دی زکوٰۃ ۔ سوم گناہ تھیں پاک۔ چہارم خدا دی یاد۔" (جنم ساکھی بھائی منی سنگھ صفہ ۱۴۱)۔

زکوٰۃ کے بارہ میں باباجی کا یہ ارشاد بھی سکھ لٹریچر میں موجود ہے:

پئے قبول زکوٰۃ سو ۔ ولوے آپ کمائے

(تواریخ گورو خالصہ صفہ ۲۵۴)

یعنی وہ زکوٰۃ قبول کی جاتی ہے کہ جو انسان خود بخود اپنی کمائی میں سے ادا کرتا رہے۔ یعنی اپنی خوشی اور شرح صدر سے پیش کرتا ہے۔ دل کو تنگ کر کے دیا ہوا مال بابرکت نہیں بن سکتا۔

اسلام میں دسواں حصہ خدا کے نام پر پیش کرنے کی بہت فضیلت بیان کی گئی ہے اور بابا نانک صاحب نے بھی اپنی کمائی سے دسواں حصہ خدا تعالیٰ کے نام پر خرچ کرنے والوں کو قطعی جنتی قرار دیا ہے۔ چنانچہ گیانی گیان سنگھ جی لکھتے ہیں کہ ایک مرتبہ باباجی نے یہ فرمایا تھا کہ:

سنو قاضی رکن الدین پنج نصیحتاں ایہہ ۔ اللہ دی کر بندگی ۔ سچ بولیں نس ڈیہہ
کھاؤ کھواؤ کھٹ کے کر دشقت کار ۔ نکھ سکھ پوسے پسینڑا ہو کھا ناسار
دسواں حصہ ادس تھیں راہ ربدے دیدے ۔ ان پوچھے پائسے بہشت سو سچ حقیقت ایہہ

(تواریخ گورو خالصہ صفہ ۲۱۲)

جنم ساکھی بھائی بالا میں بھی باباجی کا ایک شبد موجود ہے۔ جو اسی قسم کے مفہوم پر مشتمل ہے۔ مثلاً:

سنو قاضی رکن دین پند نصیحتاں ایہہ ۔ چھڈ دراہ شیطان دا سچ حقیقت ایہہ
باجھ اللہ دی بندگی چھڈ وعمل بکار ۔ درگاہ گیا جانیئے ۔ نانک ایہہ اثار
کر دشقت زید دی سیس اٹھائی بھار ۔ نکھ سکھ پوسے پسینڑا سوئی کر دا پار

دسواں حصہ ونڈ کے راہ خدائی دے پاوس اج بہشت واسچ حقیقت ایہہ
(جنم ساکھی بھائی بالا صـ۱۵۲)

ان دونوں شبدوں کا خلاصۂ مطلب یہی ہے کہ جو لوگ اپنی محنت کی کمائی میں سے دسواں حصہ خدا تعالیٰ کے نام پر خرچ کرتے رہیں گے وہ جنت کے وارث ہوں گے۔

سکھ مذہب میں بھی دسواں حصہ خدا کے نام پر خرچ کرنے کی تعلیم دی گئی ہے۔ اور ایسا کرنے والوں کو پسندیدگی کی نظر سے دیکھا گیا ہے۔ اور جو لوگ ایسا نہیں کرتے ان کی مذمت کی گئی ہے (ملاحظہ ہو انسائیکلو پیڈیا آف سکھ لٹریچر صـ۱۸۴۴ و رہت نامہ بھائی دیا سنگھ و خالصہ رہت پرکاش صـ۵۱ و رہت نامیاں دا سار و رہت نامہ بھائی نند لال و خالصہ دھرم شاستر صـ۱۶۹ وغیرہ)

الغرض ان تمام حوالہ جات سے یہ واضح ہوتا ہے کہ بابا نانک صاحب نے زکوٰۃ کے بارہ میں بھی اسلام کے پیش کردہ نظریات کو اپنایا ہے۔ اور ہر شخص کے لیے اس کی ادائیگی ضروری قرار دی ہے۔ بلکہ جو لوگ زکوٰۃ کی ادائیگی کی طرف توجہ نہیں دیتے وہ آپ کے نزدیک خدا تعالیٰ کی لعنت کے مورد ہیں۔

ادارہ کی تازہ مطبوعات

تشبیہاتِ رومی

مصنفہ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم

مولانا جلال الدین رومی تشبیہ و تمثیل کے بادشاہ ہیں۔ وہ ہر قسم کے اخلاقی و روحانی مسائل کو سلجھانے اور ہر باریک نکتے کی وضاحت کرنے کے لیے ایسی دلنشیں تشبیہہ دیتے ہیں جو یقین آفرین بھی ہوتی ہے اور وجد آور بھی رومیات کے مشہور عالم اور نامور مفکر ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم نے ان تشبیہات کی بڑے دل کش اور وجد آفرین انداز میں تشریح کی ہے۔ اور ان کی یہ تصنیف حکمت و معرفت کا ایک بحر ذخار ہے جس کی اشاعت سے اردو زبان کے افادی ادب میں گراں قدر اضافہ ہوا ہے۔

خوشنما ٹائپ۔ دیدہ زیب طباعت۔ عمدہ کاغذ۔ قیمت: آٹھ روپے

الٰہیاتِ رومی (انگریزی)

ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم کی اس بیش بہا تصنیف میں رومی کے ان افکار و تصورات کی حکیمانہ تشریح کی گئی ہے جو الٰہیات اسلامی کی تاریخ میں غیر معمولی اہمیت رکھتے ہیں۔ یہ کتاب عالم مادی، عالم روحانی، تخلیق، ارتقار، عشق، مشیت، انسان کامل، فنا و بقا، وجود باری تعالیٰ، وحدتِ وجود اور وحدتِ شہود جیسے اہم ابواب پر مشتمل ہے اور رومی کا مطالعہ کرنے والوں کے لیے نہایت مفید ہے۔ قیمت تین روپے بارہ آنے۔

اجتہادی مسائل

(شاہ محمد جعفر پھلواروی)

شریعت نام ہے قانون کا جو ہر دور میں نیا روپ دھارتا ہے اور دین اس کی وہ روح ہے جو کبھی نہیں بدلتی۔ ہر دور میں ایک ہی حکم نہیں چل سکتا۔ ہر عہد کے لیے الگ الگ احکام ہوتے ہیں اور اس کے لیے اجتہاد اور بصیرت کی ضرورت ہوتی ہے۔ اس کتاب میں ایسے متعدد مسائل پر بحث کی گئی ہے جن کا جائزہ لینا ضروری ہے۔

قیمت چار روپے آٹھ آنے

ایک حدیث

گھریلو اختلاف کا فیصلہ

ابوداؤد میں سیدنا ابوسعید سے ایک روایت یوں ہے :

جاءت امرأة الى النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقالت زوجی صفوان بن معطل یضربنی اذا صلیت ویفطرنی اذا صمت ولا یصلی الفجر حتی تطلع الشمس، وصفوان عنده، فسأله فقال: یا رسول اللہ اما قولها یضربنی اذا صلیت فانها تقرأ بسورتین وقد نهیتها فقال صلی اللہ علیہ وسلم لو کانت سورة واحدة لکفت الناس۔ واما قولها یفطرنی اذا صمت فانها تنطلق تصوم وانا رجل شاب فلا اصبر۔ فقال صلی اللہ علیہ وسلم لا تصوم المرأة الا باذن زوجها۔ اما قولها انی لا اصلی حتی تطلع الشمس فانا اهل بیت قد عرف لنا ذلك، لا نکاد نستیقظ حتی تطلع الشمس قال فاذا استیقظت یا صفوان فصل۔ ریاض السنة ص۱۶۳

حضورؐ کے پاس ایک عورت آئی اور کہا: میرا شوہر صفوان بن معطل ہے۔ جب میں نماز پڑھتی ہوں تو یہ مجھے مارتا ہے اور روزہ رکھتی ہوں تو تڑوا دیتا ہے اور خود ہر روز صبح کی نماز سورج نکلنے کے بعد پڑھتا ہے۔ صفوان بھی حضورؐ کے پاس ہی موجود تھے۔ حضورؐ نے ان سے صورتِ حال دریافت فرمائی تو وہ کہنے لگے: یا رسول اللہ اس کا کہنا ہے کہ میں نماز پڑھتی ہوں تو یہ مجھے مارتا ہے۔ اس کی حقیقت یہ ہے کہ یہ نماز میں دو دو سورتیں پڑھتی ہے اور میں اسے منع کرتا ہوں۔ حضورؐ نے فرمایا: اگر (قرآن میں) ایک ہی سورت ہوتی تو لوگوں کے لیے کافی ہوتی۔ پھر صفوان نے کہا: یہ کہتی ہے کہ جب میں روزہ رکھتی ہوں تو یہ تڑوا دیتا ہے، تو بات دراصل یہ ہے کہ یہ روزہ رکھتی چلی جاتی ہے اور میں ایک نوجوان ہوں، مجھ سے صبر نہیں ہوتا۔ اس پر حضورؐ نے فرمایا: عورت اپنے شوہر کی اجازت کے بغیر روزہ نہ رکھے۔ پھر صفوان بولے: اس کا یہ کہنا ہے کہ میں سورج نکلنے سے پہلے نماز فجر نہیں ادا کرتا تو بات یہ ہے کہ ہم ایسے گھرانے سے تعلق رکھتے ہیں جہاں کی یہ عادت مشہور ہے کہ سورج نکلنے سے پہلے ہم لوگوں کی آنکھ ہی نہیں کھلتی۔ حضورؐ نے فرمایا: اچھا اب سویرے ہی جاگ کر نماز ادا کر لیا کرو۔

اس حدیث کے تین حصے ہیں۔ ایک تو وہ شکایات ہیں جو ایک عورت اپنے شوہر کے متعلق بارگاہ نبوی میں پیش کرتی ہے۔ دوسرے حصے میں شوہر اپنی صفائی پیش کرتا ہے اور تیسرا حصہ حضورؐ کے فیصلے پر مشتمل ہے۔

عورت کہتی ہے کہ میں نماز پڑھتی ہوں تو میرا شوہر مجھے زدوکوب کرتا ہے۔ اگر مدعا علیہ کا بیان نہ لیا جائے تو دعوے کا جو انداز ہے اس سے یہی ثابت ہوتا ہے کہ محض نماز پڑھنے کی وجہ سے شوہر اپنی بیوی کو مارتا ہے۔ حالانکہ بات یہ نہیں ہے۔ مدعی ہمیشہ اپنے دعویٰ کو اس انداز سے پیش کیا کرتا ہے کہ مدعا علیہ قصوروار ثابت ہو کر رہے۔ جج کا کام یہ نہیں کہ مدعی کا یک طرفہ بیان سن کر فیصلہ دے دے بلکہ اس کے لیے ضروری ہے کہ تحقیق حال کرنے کے لیے مدعا علیہ کا بیان صفائی بھی لے اور اگر ضرورت ہو تو جانبین کے گواہوں کے بیانات بھی سنے۔ حضورؐ نے محض عورت کے بیان پر فیصلہ نہ دیا بلکہ اس کے شوہر صفوان بن معطل سے بھی بیان لیا۔ اب دیکھئے یہ تینوں مرحلے کس خوبصورتی سے طے ہوتے ہیں۔ ذرا یہ بھی دیکھئے کہ یہاں نہ کورٹ فیس لگتی ہے نہ تاریخیں بھگتنا پڑتی ہیں۔ نہ وکیلوں کے بے ضرورت سوالات اور بے کار جرحوں سے مقدمہ طول پکڑتا ہے اور نہ انصاف کی کوئی قیمت ادا کرنی پڑتی ہے۔ مختصر سی شکایت، مختصر سا بیان صفائی اور جچا تلا فیصلہ۔ ملاحظہ فرمائیے:

عورت کہتی ہے: میں جب نماز پڑھتی ہوں تو میرا شوہر مجھے زدوکوب کرتا ہے ـــــ عورت کو مارنا خود کیا کم بیہودگی ہے مگر یہاں تو یہ غضب ہے جس بات پر اسے مارا جا رہا ہے وہ کوئی اخلاقی یا قانونی جرم نہیں۔ قصور صرف یہ ہے کہ وہ نماز کیوں پڑھتی ہے؟ اگر صفائی کا بیان نہ لیا جائے تو ایک اسلامی ریاست کے جج کا فیصلہ صرف ایک ہو سکتا ہے اور وہ یہ ہے کہ ایسا شخص جو نہ فقط نماز سے روکتا ہو بلکہ زدوکوب بھی کرتا ہو واجب القتل ہے۔ لیکن ایک مسلمان کے متعلق آج بھی یہ گمان مشکل سے ہو سکتا ہے چہ جائیکہ عہد نبوت میں کسی مسلمان سے یہ توقع کی جائے کہ وہ نماز پڑھنے کی وجہ سے اپنی بیوی کو مارتا کوٹتا ہوگا۔ یہ گمان حضورؐ کو بھی کسی مسلمان کے متعلق نہیں ہو سکتا تھا۔ مدعیہ کا انداز بیان بھی کیا دلچسپ ہے۔ بہ ظاہر صورت حال یہی ہے کہ وہ نماز پڑھنے کی وجہ سے ماری پیٹی جاتی ہے۔ اسی کے مطابق وہ بیان دیتی ہے لیکن گھر کی جو بات اس دعویٰ کی تہہ میں ہے وہ اسے ظاہر نہیں کرتی۔ یا تو اس کی بشری کمزوری ہے جو اخفائے حقیقت کر رہی ہے یا پھر وہ زدوکوب کی اصل وجہ کو اپنی ناواقفیت کی وجہ سے نہ سمجھ سکی ہوگی۔ یا پھر اسے نماز سے اتنا شغف ہے کہ وہ طویل نماز میں اختصار پیدا کرنے کی خواہش کو بھی مداخلت فی الصلوٰۃ سمجھتی ہے اور اس سلسلے میں اسے جو تنبیہ کی جاتی ہے اس کی علت وہ طول نماز کو نہیں بلکہ نفس نماز کو قرار دیتی ہے۔ ہمارا گمان ہے کہ یہی تیسری وجہ ہوگی۔ اب بھی ایسے لوگوں کی کمی نہیں جو نماز کا ایسا ذوق رکھتے ہیں کہ انہیں دوسرے فرائض زندگی کی پروا نہیں ہوتی۔

اب حضورؐ صفوان بن معطل سے بیان لیتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ: یا رسول اللہ یہ نماز میں دو دو سورتیں پڑھتی ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ خدانخواستہ ادائے نماز کی وجہ سے زدوکوب نہیں کرتے بلکہ نماز کو طول دینے سے روکتے ہیں۔ انہوں نے بار بار ادھر توجہ دلائی ہوگی اور جب کوئی شنوائی نہ ہوئی ہوگی تو وہ ایک بار زدوکوب

کی بھی نوبت آگئی ہو گی ۔ روایت میں اس کا کوئی ذکر نہیں کہ صفوان اپنی بیوی کو طول نماز سے کیوں روکتے تھے ۔ بہ ظاہر اس کی وجہ یہ معلوم ہوتی ہے کہ دوسرے گھریلو فرائض میں کوتاہی ہو جاتی ہو گی ۔ اب بھی بعض گھرانوں میں یہ مناظر دیکھنے میں آتے ہیں کہ ادھر بچہ رو رہا ہے ادھر نمازیں مسلسل جاری ہیں ۔ ادھر ہانڈی جل جا رہی ہے اور ادھر تلاوت کا تسلسل نہیں ٹوٹتا ۔ ادھر شوہر، دوسرے افراد خانہ بھوکے بیٹھے ہیں اور ادھر وظیفہ ہے کہ ختم ہونے کا نام نہیں لیتا ۔ اسی قسم کی کچھ باتیں ہوں گی جن کی وجہ سے جناب صفوان اختصار نماز کو پسند کرتے ہوں گے مگر بیوی کے شغف یا ضد میں کوئی کمی نہ آتی ہو گی ۔ ایک وجہ اور بھی ہو سکتی ہے جس کا ذکر آگے آتا ہے ۔

بہرحال حضورؐ نے صفوان کا بیان سننے کے بعد جو فیصلہ دیا وہ یہ ہے کہ: اگر ایک ہی سورت ہوتی تو لوگوں کے لیے کافی ہو جاتی ۔ یہ عجیب جملہ ہے ۔ اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ ایک ہی سورۃ پڑھنا کافی ہے بلکہ ان الفاظ کے صحیح معنی یہ ہیں کہ اگر وجود ہی ایک سورت کا ہوتا یعنی قرآن میں اگر سورت ہی ایک ہوتی تو لوگوں کے لیے کافی ہو جاتی ۔ تین آیات کے سورۂ عصر کے متعلق امام شافعی کا یہ قول مشہور ہے کہ اگر پورے قرآن میں صرف یہی ایک سورت ہوتی تو دنیا کے لیے کافی تھی ۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ ہر سورت کا ایک خاص مرکزی مضمون ہوتا ہے جسے موجودہ دور کے مفسرین "عمود" کہتے ہیں ۔ ہر سورہ کا مرکزی عمود در اصل ایک ہی ہے یعنی انسانوں کو انسانیت سکھانا ۔ ارشاد نبوی کا مطلب بھی یہی ہے کہ اگر ایک ہی سورہ کا وجود ہوتا تو ظاہر ہے نماز میں اسی کو پڑھا جاتا اور ہر رکعت میں لوگ وہی پڑھا کرتے ۔ جب پہلی سورت (اقرأ) نازل ہوئی تو لوگ اسی کی تکرار کرتے ہوں گے ۔ پس اگر نماز میں بھی ایک ہی سورت پر اکتفا ہو اور اسے طول نہ دیا جائے تو اس کے کافی ہونے میں کوئی شک نہیں ۔ زیادہ سورتوں کا پڑھنا اگر ممنوع نہیں تو ضروری بھی نہیں ۔ ایک یا زیادہ سورتوں کا پڑھنا اپنے اپنے موقعے محل کے مطابق ہونا چاہیے نہ کہ ہر وقت ۔

اس سلسلے میں خود حضورؐ کا اسوۂ حسنہ بڑا سبق آموز ہے ۔ بخاری، مسلم، ترمذی اور نسائی میں حضرت انسؓ سے ایک نہایت معنی خیز ارشاد نبوی یوں منقول ہے :

انی لادخل فی الصلوۃ ارید ان اطیلھا فاسمع	جب میں نماز شروع کرتا ہوں تو اسے طویل کرنے کو جی چاہتا ہے لیکن
بکاء الصبی فاتجوز فی صلوتی لما اعلم من وجد	جب بچے کے رونے کی آواز سنتا ہوں تو نماز سے جلدی گزر جاتا ہوں
امہ من بکائہ (ریاض السنۃ صفحہ ۵۸)	کیونکہ اس کے رونے سے ماں کو جو تکلیف ہوتی ہے اسے میں سمجھتا ہوں

یہ اس نماز باجماعت کا ذکر ہے جس میں عورتیں بھی ہوتی تھیں ۔ یہاں ایک طرف نبوی ذوق عبادت کا تقاضا یہ ہے کہ معبود کے آگے سر جھکے تو جھکا ہی رہے ، اٹھنے کا نام نہ لے مگر دوسری طرف بندوں کی رعایت بھی ضروری ہے ۔ اس لیے حضورؐ اپنے ذوق کے تسلسل کو اس لیے توڑ دیتے ہیں کہ بچوں کی آواز گریہ سے ماؤں کے ذوق عبادت

میں فرق آجاتا ہے۔ سوال یہ ہے ایک عورت اسی طرح اپنے شوہر کی رعایت کیوں نہ کرے۔ اور یہ صرف عورت ہی کے لیے نہیں بلکہ ان مردوں کو بھی جو اپنی بیویوں کو چھوڑ کر ساری رات نفل گزاری کرتے ہیں یہی حکم ہے کہ نماز چھوڑ کر اپنی بیویوں کے تقاضے پورے کریں۔

اس کے بعد صفوان کی بیوی دوسری شکایت پیش کرتی ہے کہ میرا شوہر مجھ سے روزہ تڑوا دیتا ہے جہاں تک ہمارا گمان ہے اس کا تعلق صوم رمضان سے نہیں کیونکہ اس کی جرأت صفوان نہ کر سکتے تھے۔

اس کے بعد حضورؐ نے صفوان کا بیان لیا تو انہوں نے کہا۔ یا رسول اللہ میں جوان ہوں اور جوانی کی امنگیں رکھتا ہوں اور اقبال ازیں اپنے جنسی تقاضوں کو برداشت نہیں کر سکتا۔

حضورؐ نے یہ بیان سن کر یوں فیصلہ دیا کہ عورت کو نفل روزے اپنے شوہر کی اجازت ہی سے رکھنا چاہیئے۔ بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ حضورؐ ایک اعلیٰ عبادت کو ہوسِ جوانی کی بھینٹ چڑھا رہے ہیں لیکن واقعہ یہ ہے کہ "در ایام جوانی چنانکہ افتد و دانی" (سعدیؒ) حضورؐ نفسیاتِ انسانی کے بھی بہترین راز داں تھے اپنے جنسی تقاضوں کو پورا کرنے کے لیے انسان کیا کیا جائز ناجائز جتن کرتا ہے حضورؐ اس سے ناواقف نہ تھے۔ دل و دماغ پر اس کے کتنے خراب اثرات پڑتے ہیں اور اس سے کیا کیا گھر میں فتنے اور اخلاقی فسادات رونما ہو سکتے ہیں ان سے حضورؐ اچھی طرح واقف تھے۔ یہ امکان بہر وقت ہے کہ ایک نوجوان مرد بیوی کے روزے یا کسی اور وجہ سے اپنے جنسی تقاضے پورے نہ ہونے کے باعث کوئی ایسی ناجائز سبیل تلاش کرنے پر اتر آئے جس سے زیادہ بڑی اور کوئی بے حیائی نہ ہو۔ ایک جج کو یہ بھی دیکھنا پڑتا ہے کہ جب دو برائیوں کے تقاضے ایک ساتھ ابھر رہے ہوں جن میں کسی ایک کو اختیار کرنا پڑے تو وہ دونوں میں سے کسے اہون البلیتین قرار دے کر قبول کرے۔ یا اگر دو قدروں میں تصادم ہو تو وہ کسے اعلیٰ تر قرار دے کر اختیار کرے۔ یہاں ایک طرف روزے کا ثواب ہے اور دوسری طرف سخت معاشرتی یا اخلاقی خرابی کا خطرہ۔ ایک طرف حصولِ خیر ہے اور دوسری جانب اجتنابِ شر۔ حضورؐ نے حصولِ خیر کو ملتوی فرما دیا اور اس پر اجتنابِ شر کو ترجیح دی اس لیے کہ اجتنابِ شر خود ہی ایک حصولِ خیر ہے۔

پھر بیوی تیسری شکایت پیش کرتی ہے کہ میرا شوہر ہر روز صبح کی نماز قضا کر کے پڑھتا ہے۔ حضورؐ صفوان سے صورتِ حال دریافت فرماتے ہیں تو وہ یہ عذر پیش کرتے ہیں کہ ہماری قوم کے سارے افراد سورج نکلنے کے بعد بیدار ہونے کے عادی ہیں۔ حضورؐ نے کوئی فتویٰ اسے کفر نہیں دیا بلکہ حکیمانہ، ناصحانہ، خیر خواہانہ اور ہمدردانہ انداز سے اسے ہدایت فرمائی کہ عورت کا مطالبہ درست ہے اور تمہیں نماز صبح وقت پر ادا کرنی چاہیئے۔ جب عورت سے تم نفل روزے چھڑوا سکتے ہو اور نماز مؤخر کر سکتے ہو تو فرض صبح کو بروقت ادا

کرنے کا صحیح مطالبہ تم کیوں نہ پورا کرو۔ یہ رعایت صرف عورت کی نہیں بلکہ دراصل خدا کا مطالبہ ہے۔

حضورؐ کے ان تمام عادلانہ اور حکیمانہ فیصلوں پر ایک نظر بازگشت ڈالئے تو ایک عجیب نکتہ سامنے آتا ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ نماز روزہ ہو یا کوئی اور عبادت اس کا کوئی فائدہ خدا کو نہیں پہنچتا۔ سارے فائدے گھوم پھر کر انسانی معاشرے ہی کو حاصل ہوتے ہیں۔ اسلام کو اگر ایک وسیع و ہمہ گیر سوشل نظام قرار دیا جائے تو غلط نہ ہوگا۔ تمام عبادات کا مقصد اسی معاشرتی نظام کو سنوارنا اور نکھارنا ہے۔ معاشرے کا آغاز گھریلو نظام سے ہوتا ہے۔ اگر عبادات و مناسک ہی سے اس نظام میں خلل آنے لگے تو ان میں مناسب ترمیم کر دینی چاہیئے۔ زندگی کا صرف ایک ہی خانہ نہیں جسے محض نماز روزے یا وظائف و اوراد سے پُر کر دیا جائے۔ زندگی کے بے شمار خانے ہیں جو باہم مل کر ایک وحدت بنتے ہیں۔ زندگی میں کچھ ہنسنا ہے، کچھ رونا ہے۔ کچھ محنت ہے کچھ تفریحات ہیں۔ کچھ دوست احباب ہیں کچھ بال بچوں کے حقوق ہیں۔ کچھ قرابتمند ہیں کچھ مہمان ہیں۔ کچھ کاروبار اور لین دین ہے کچھ ردو قدح ہے۔ کچھ جنگ ہے۔ کچھ صلح ہے۔ کچھ بازار اور دوکان ہے کچھ مسجد ہے، کچھ جلوت ہے کچھ خلوت ہے۔ غرض زندگی کے بے شمار خانے ہیں اور انسانی نصب العین یہ ہے کہ ان سارے خانوں میں ایک توازن و تناسب کے ساتھ امتزاج پیدا کرے۔ اسی عمل کا نام قرآنی اصطلاح میں احسان (حسن کاری) ہے جو انسانی کردار کا آخری زینہ ہے اور یہ زینہ خود بھی اپنے اندر بے شمار مدارج رکھتا ہے اگر ان سارے خانوں میں کسی ایک دو میں کلی انہماک ہو جائے تو لازماً دوسرے خانوں میں اسی تناسب سے خلا ظاہر ہو کر توازن میں بگاڑ پیدا ہو جائے گا جسے قرآن (بمقابلہ احسان) اساءۃ کہتا ہے۔ ہر شے کا حسن اس کے تناسب و توازن میں ہے۔ اور محسن (حسن کار) وہ ہے جو اپنی زندگی کے تمام خانوں میں حسن کارانہ توازن و تناسب کو قائم رکھے۔

جناب صفوان کی بیوی نے سب کچھ روزے نماز ہی کو سمجھ لیا تھا۔ اس کا قدرتی نتیجہ یہی ہو سکتا تھا گھریلو زندگی کی خوشگواریوں کا خانہ خالی ہوتا جائے اور معاشرے کا توازن اس سے متاثر ہونے لگے حضورؐ نے اس اساءۃ کی نہایت حکیمانہ و عادلانہ اصلاح فرما دی۔ ہماری یہ بڑی غلطی ہے کہ ہم نماز روزے کو تو بڑی اہمیت دیتے ہیں اور گھریلو زندگی کی خوشگواریوں یا معاشرتی نظام کے توازن کی وہ اہمیت ہماری نگاہوں میں نہیں۔ ایسی عبادات سے کوئی فائدہ نہیں جو معاشرتی یا گھریلو زندگی میں ناخوشگواری پیدا کرے۔ گھریلو خوشگواری کے لیے عورتوں کو روزے میں نمک چکھنے کی اجازت ہے۔ بلکہ نفلی روزے چھوڑ دینے کا حکم ہے اور نماز کو مختصر کر دینے کی ہدایت ہے۔ معاشرہ ہی درست کرنے کے لیے تو عبادات و مناسک ہیں پھر اللہ کا رسول نماز روزے کے ایسے انداز کو کیونکر گوارا کر سکتا تھا جو گھر یا معاشرے کی خوشگواری میں خلل انداز ہو

ہا ہو؟ اس فیصلۂ نبوی پر ان عابد و زاہد زوجین کو (اور دوسروں کو بھی) خصوصیت کے ساتھ غور کرنا چاہیئے جو نماز روزے میں بڑا انہاک رکھنے کے باوجود ہر روز جھگڑے فساد کرنے میں بھی ویسا ہی انہاک رکھتے ہیں۔

حضورؐ کے اس فیصلے میں ہر دور کے ججوں کے لیے بھی بڑی اعلیٰ تعلیم ہے۔ جج کا کام صرف یہ نہیں کہ قانون کی پیروی میں یا وہ ایک خارجی تقاضوں کے لحاظ ہی میں کامل انہاک رکھے۔ اسے یہ دیکھنا چاہیئے کہ زندگی ـــــ معاشرے، گھر اور افراد سب کی ـــــ کس نوع سے سدھرتی ہے۔ جہاں دو قدروں میں ٹکراؤ ہو تو کسے ترجیح دی جائے اور دو برائیاں اپنی اپنی طرف کھینچ رہی ہوں تو کسے اہون الشرّین قرار دے کر اختیار کیا جائے۔ عارضی یا مستقل طور سے زندگی پر اس کے کیا اثرات مترتب ہوں گے؟ جج کے معنی محض قانونی فیصلہ دینے والا نہیں۔ اسے تو ایک صدر مملکت سے بھی زیادہ خیر خواہ انسانیت ہونا چاہیئے۔

Regd. No. L. 6033 September 1959 رجسٹرڈ نمبر ایل-۶۰۳۳

ماهنامه ثقافت لاهور

ثقافت
اکتوبر ۱۹۵۹ء
مدیر
محمد حنیف ندوی
ادارہ ثقافت اسلامیہ لاہور

مؤسس ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم مرحوم

اکتوبر ۱۹۵۹ء

جلد ۷ شمارہ ۱۰

ادارۂ تحریر

سالانہ　　فی پرچہ
آٹھ روپے　　بارہ آنے

ادارۂ ثقافت اسلامیہ
(کلب روڈ۔ لاہور، پاکستان)

ترتیب

طابع و ناشر	مطبوعہ	مقام اشاعت
شاہ حسین رزاقی	حمایت اسلام پریس لاہور	ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ - کلب روڈ - لاہور

شاہد حسین رزاقی

تاثرات

جناب پروفیسر میاں محمد شریف ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ کے نئے ڈائرکٹر ہوئے ہیں۔ اس عہدہ کے لیے میاں صاحب کا انتخاب نہایت موزوں اور مناسب ہے۔ ان کا شمار پاکستان کی ممتاز ترین علمی شخصیتوں میں ہوتا ہے اور وہ تصنیفی و تخلیقی کاموں کی نگرانی و رہنمائی اور علمی اداروں کے نظم و نسق کا وسیع تجربہ بھی رکھتے ہیں۔ ایک فلسفی کی حیثیت سے میاں صاحب بین الاقوامی شہرت کے مالک ہیں اور ان کی عمر کا ایک بڑا حصہ فلسفہ کی خدمت میں صرف ہوا ہے۔ کیمبرج یونیورسٹی میں تعلیم سے فارغ ہوتے کے بعد سنہ ۱۹۱۷ء میں وہ ایم۔ اے او کالج علی گڈھ میں فلسفہ کے پروفیسر مقرر ہوئے تھے اور چند سال کے بعد جب اس کالج نے مسلم یونیورسٹی کی شکل اختیار کر لی تو میاں صاحب شعبۂ فلسفہ کے صدر بنائے گئے۔ سنہ ۱۹۴۵ء میں انڈین فلاسفیکل کانگریس کا صدر عمومی منتخب کر کے ان کی علمی خدمات کا اعتراف کیا گیا۔ اور فلسفہ سے ان کے غیر معمولی شغف کا نتیجہ قیام پاکستان کے بعد پاکستان فلاسفیکل کانگریس کے قیام کی شکل میں نکلا۔ میاں صاحب اس کانگریس کے بانی تھے اور انہی کو اس کا صدر منتخب کیا گیا۔ اور چند سال کے مختصر عرصہ میں فلاسفیکل کانگریس نے بڑی وسعت اور مقبولیت حاصل کر لی اور اس ملک کا ایک موقر علمی ادارہ بن گئی۔

فلسفہ کی ترقی اور فروغ کے لیے بین الاقوامی کوششوں میں بھی میاں صاحب علمی اور عملی حصہ لیتے رہے ہیں۔ وہ انٹرنیشنل فیڈریشن آف فلاسفیکل سوسائٹیز، پیرس کی مجلس نظماء کے رکن ہیں اور گذشتہ سال وینس میں اس کی جو کانفرنس ہوئی تھی اس میں نمایاں حصہ لیا۔ سنہ ۱۹۵۷ء میں یونیسکو کے زیر اہتمام ریاستہائے متحدہ امریکہ میں جو کانفرنسیں ہوئی تھیں ان سب میں بھی شریک ہوئے۔ ہوائین یونیورسٹی کی جانب سے ہر دس سال کے بعد ایسٹ اینڈ ویسٹ فلاسفیکل کانفرنس منعقد ہوتی ہے۔ میاں صاحب اس کانفرنس کے مستقل رکن ہیں اور اس سال جولائی میں اس کے دس سالہ اجلاس منعقدۂ ہانولولو میں شریک ہوئے۔

فلسفیانہ مباحث و افکار پر میاں صاحب کی چار کتابیں شائع ہو چکی ہیں۔ NATURE OF TRAGEDY (2) BEAUTY, (3) BEAUTY AND EXPRESSION (4) HISTORY OF

MUSLIM THOUGHT ان میں مؤخر الذکر اسلامیات اور مسلمانوں کے حکیمانہ افکار کا مطالعہ کرنے والوں کے لیے ایک قابلِ قدر تصنیف ہے۔ ان تصانیف کے علاوہ CONTEMPORARY INDIAN PHILOSOPHY اور HISTORY OF PHILOSOPHY EASTERN AND WESTERN کے مؤلفین میں بھی میاں صاحب شامل ہیں۔ آج کل حکومتِ پاکستان کی سرپرستی میں مسلمانوں کے افکار کی ایک نہایت جامع اور مبسوط تاریخ HISTORY OF MUSLIM PHILOSOPHY ترتیب دی جا رہی ہے جس کے مرتب اور سکریٹری میاں صاحب ہیں۔ ان مستقل تصانیف کے علاوہ میاں صاحب نے درجنوں مقالے بھی لکھے ہیں۔ اور پاکستان کے دو بلند پایہ جرائد مجلۂ اقبال اور پاکستان فلاسفیکل جرنل کے مدیر اعلیٰ ہیں۔ یہ جرائد بزمِ اقبال لاہور اور پاکستان فلاسفیکل کانگریس کے ترجمان ہیں۔

تقسیم ہند سے قبل تین سال تک میاں صاحب مسلم یونیورسٹی علی گڑھ کے وائس چانسلر رہ چکے ہیں۔ اور قیامِ پاکستان کے بعد انھوں نے اسلامیہ کالج لاہور کے پرنسپل، پنجاب یونیورسٹی کے میرِ شعبۂ فنون، یونیورسٹی کمیشن کے سکریٹری نیز یونیورسٹی کی گورننگ باڈی اور چانسلرس کمیٹی کے رکن کی حیثیت سے ہمارے علمی اداروں کی قابلِ قدر خدمات انجام دی ہیں۔

مرحوم خلیفہ عبدالحکیم صاحب نے چند اعلیٰ مقاصد کو پیشِ نظر رکھ کر ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ قائم کیا تھا اور ان کی رہبری میں اس ادارہ نے صرف چند سال کے عرصہ میں اتنی ترقی کر لی کہ پاکستان میں اپنی نوعیت کا سب سے بڑا ادارہ بن گیا۔ اب اس ذمہ داری کو میاں صاحب نے سنبھالا ہے اور ان کی علمی قابلیت، عملی صلاحیت اور وسیع تجربہ کی بنا پر یہ یقین ہے کہ ان کی رہنمائی میں ہمارا ادارہ روزافزوں ترقی کرے گا اور ان امور کی تکمیل میں پوری طرح کامیاب ہو گا جو اس کے قیام کا بنیادی مقصد ہیں۔

ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم

تشکیک

سقراط، افلاطون اور ارسطو سے پہلے یونانی حکمت پر تشکیک کا حملہ ہو چکا تھا۔ سوفسطائی مطلقیت سے اضافیت اور نفسیت پر آچکے تھے۔ وہ یونان میں اس تعلیم کو پھیلا چکے تھے کہ علم مطلق انسان کے لیے قابل حصول نہیں اور خیر مطلق کا کوئی وجود نہیں۔ ہر فرد خود ہی معیار علم اور معیار کائنات ہے۔ نیکی اور بدی بھی ہر فرد اور ہر قوم کی الگ الگ ہے اور کوئی مطلق معیار ایسا قائم نہیں ہو سکتا جس کی کسوٹی پر اس کو پرکھ سکیں۔ سقراط سے لے کر ارسطو تک اس تعلیم کے خلاف جو ردِ عمل ہوا وہ اس حقیقت کے اثبات کی کوشش تھی کہ علم مطلق اور خیر مطلق کا وجود ہے۔ یہ دونوں حقیقت میں ایک ہی ہیں اور انسان اس نصب العین کو سامنے رکھے بغیر انسان نہیں بن سکتا۔ ان کے بعد ادنے درجے کے فلاسفہ ابیقور اور زینو بھی علم اور خیر کے قائل تھے اگرچہ ان کا معیارِ علم اور معیارِ خیر الگ تھا۔ رواقی کہتے تھے عارفانہ بصیرت سے انسان فطرت کے اندر ربوبیت کا مشاہدہ کر سکتا ہے اور مشیتِ ایزدی کے مطابق اپنی سیرت کو ڈھال سکتا ہے۔ ابیقور بھی اس کا قائل تھا کہ انسان حقیقت سے آشنا ہو سکتا ہے اور صحیح علم کے حصول سے توہمات سے نجات پاکر سرور و سکون حاصل کر سکتا ہے۔ لیکن حقیقت شناسی سے مایوس لوگ بھی اُن کے معاصرین میں موجود تھے۔ یہ ضروری تھا کہ تعلیمات اور عقائد کے تناقض اور استدلالات کی کشاکش سے تنگ آکر پھر کچھ ایسے لوگ پیدا ہوں جو حقیقت کے عرفان سے مایوس ہو جائیں۔ پرہو جو تشکیک کا علم بردار ہے ارسطو کا معاصر اور اسکندر اعظم کا دوست تھا۔ اسکندر نے جب ہندوستان پر حملہ کیا ہے تو پرہو اُس کے ساتھ تھا۔ یہاں ہندی فلسفوں کی بھنک بھی اس کے کان میں پڑی ہوگی۔

پرہو کہتا ہے کہ سعادت طلبی انسان کی فطرت کا تقاضا ہے اور اس کے سوا کوئی نصب العین نہیں ہو سکتا۔ لیکن کُنہِ حیات کا تجسس انسان کو سعادت نہیں بخشتا۔ فلسفیانہ بحثوں میں دماغی کوفت کے سوا کیا حاصل ہوتا ہے۔ کوئی دو مذاہب فلسفہ بھی ایسے نہیں جو اساسی مسائل میں اتفاق رکھتے ہوں۔ استدلال اور تاویل کا میدان وسیع ہے کوئی شہسوار جدھر چاہے عنان گسیختہ نکل جائے۔ آغاز و انجام حیات سے کون

واقف ہو سکتا ہے۔ کائنات کی کتابِ کُنہ کے شروع اور آخر کے اوراق گرے ہوئے ہیں۔ کیا معلوم ہو سکتا ہے کہ یہ سلسلہ کدھر سے آتا اور کدھر جاتا ہے۔ عقل کی راہ پُرپیچ میں ہرزہ گردی کرنے سے کب کوئی منزلِ مقصود تک پہنچا۔ انسان کو جو سکونِ قلب میسّر ہو بھی سکتا ہے وہ بھی حکمت سے معمائے حیات کی گرہ کھولنے کی کوشش میں جاتا رہتا ہے۔ ضروری ضروری باتوں پر بھی یقین ناپید ہو جاتا ہے۔ عقل کے ذریعے سے یہ جھگڑے کبھی ختم نہیں ہو سکتے۔ انسان جو حل بھی تلاش کرے وہ تناقضات سے بَری نہیں ہوتا۔ ہر دعویٰ کے ثبوت میں اتنے ہی دلائل مہیا ہو سکتے ہیں جتنے کہ اس کی تردید میں۔ کُنہِ حیات ناقابلِ فہم ہے۔ اصل عارف وہ ہے جو کسی قسم کا کوئی دعویٰ پیش نہ کرے اور جہاں تک ہو سکے اپنے فیصلے کو معلق رکھے اور گرما گرم بحثوں سے پرہیز کرے۔ اس کو چاہیئے کہ جہاں انتہائی مسائل پر بحث ہو وہاں نہ اقرار کرے اور نہ انکار۔ سوفسطائیوں کی طرح علم کے عدمِ امکان کا بھی یقین کے ساتھ اور زور شور کے ساتھ دعویٰ کرنا ناجائز ہے۔ پرہو کی تشکیک کوئی ایسی فلسفیانہ تشکیک نہیں ہے جیسی کہ مدلّل تشکیک ہم کو زمانۂ حال میں ہیوم کے فلسفے میں ملتی ہے۔ سیدھے سادے عملی آدمی اور سیدھے سادے مذہبی آدمی ہمیشہ انتہائی مسائل کی نسبت اسی قسم کا رویہ اختیار کرتے ہیں۔ فلسفیانہ موشگافیوں کی وجہ سے عملی اور مذہبی آدمی کسی فلسفی کو اپنے سے زیادہ عاقل اور عارف نہیں سمجھتا بلکہ عُرفِ عام میں فلسفہ ایک قسم کا خبط ہے جس میں بعض لوگ مبتلا ہو جاتے ہیں۔ خدا اور کائنات اور غایتِ حیات کی نسبت ان کا وہی رویہ ہوتا ہے جو نظیر اکبر آبادی نے اپنے اس شعر میں پیش کیا ہے:

پڑے بھٹکتے ہیں لاکھوں مُلّا، کروڑ پنڈت، ہزار سیانے
بغور دیکھا نظیرؔ آخر خدا کی باتیں خدا ہی جانے

ایسا شخص عملی زندگی میں اپنے حواس اور تجربے پر بھروسہ کرتا ہے اور مذہبی زندگی میں بے چون و چرا عقائد و روایات کو تسلیم کر کے چین سے زندگی بسر کرتا ہے۔ لوگوں نے پرہو کے متعلق طرح طرح کے قصے بیان کئے ہیں جو سب آرائشِ داستان ہی معلوم ہوتے ہیں کہ وہ اپنے حواس پر بھی بھروسا نہیں کرتا تھا۔ سامنے سے آتی ہوئی گاڑی کو دیکھ کر راستے سے ہٹتا نہیں تھا کہ کیا معلوم یہ یقینی طور پر گاڑی ہے بھی یا نہیں اور اگر ہے تو اس سے بچنے میں یقینی طور پر کچھ فائدہ بھی ہے یا نہیں۔ اگر اس کے ساتھی اس کو بچاتے نہ رہتے تو کہیں گڑھے میں گر کر ہلاک ہو جاتا یا کسی گھوڑے کی ٹاپ اس کے سر پر پڑتی۔

فلسفیانہ تفکر بڑی جانکاہی کا کام ہے لیکن نتیجہ اکثر اوقات کوہ کندن اور کاہ برآوردن سے زیادہ نہیں ہوتا۔ خود مفکر کو کچھ تسکین ہو جائے تو ہو جائے دوسروں کے لیے اس کی کوئی یقینی قیمت نہیں ہوتی۔ حکیمانہ

مزاج کے لوگ اس کو بہترین عمل اور مشغلہ سمجھتے ہیں۔ جب تک فطرت اس انداز کے لوگ پیدا کرتی رہے گی، فلسفیانہ جد و جہد دنیا میں جاری رہے گی۔ بعض قومیں کسی دور میں تھک کر ہار جاتی ہیں تو یا ایمانِ بے دلیل میں پناہ لیتی ہیں یا تشکیک میں۔ افلاطون کے بعد اس کی اکاڈمی بھی اس کا شکار ہو گئی۔ کہتے ہیں کہ اکاڈمی کا امام کارنیاڈیز اخلاقیات میں بھی تشکیک برتنے لگا اور جب ایک سیاسی سفارت کے سلسلے میں وہ روما گیا تو اس نے مذہبِ تشکیک کی حمایت میں ایک عجیب حرکت کی۔ ایک روز بڑے زور شور سے اس نے عدل کی حمایت میں ایک تقریر کی اور لوگوں کو قائل کر دیا۔ دوسرے روز اپنی ہی تردید میں ویسی ہی مدلل تقریر کر ڈالی اور لوگوں کو حیرت میں ڈال دیا۔ اس سے اس کو یہ ثابت کرنا مقصود تھا کہ استدلال بھی ایک ہتھکنڈا ہے۔ زورِ خطابت سے جدھر چاہو بہہ نکلو اور دوسروں کو بھی بہا لے چلو۔ اسی وجہ سے اکثر لوگ استدلال سے عاجز اور مرعوب و مغلوب تو ہو جاتے ہیں لیکن قائل نہیں ہوتے۔ اکاڈمی والوں نے یقینی علم سے ہٹ کر احتمال کا ایک نظریہ قائم کیا کہ یقین کامل تو نہیں ہو سکتا لیکن احتمال کی مقدار کم و بیش ہو سکتی ہے۔ مخالف و موافق دلائل کو تول کر جدھر پلڑا بھاری ہو اسی کو صحیح سمجھ کر عمل کرنا چاہیئے۔ وہ کہتے ہیں کہ عملی اغراض کے لیے یقینِ کامل کو مقدم سمجھنا حکمتِ عملی کے خلاف ہے۔ ان لوگوں نے منطقِ احتمال کو اچھی خاصی ترقی دی۔ ان کی یہ بات کچھ ایسی بودی بھی نہیں ہے جیسی کہ بادی النظر میں معلوم ہوتی ہے۔ عملی زندگی زیادہ تر احتمالات ہی میں بسر ہوتی ہے۔ حسنِ ظن اور سوءِ ظن سب احتمال ہی ہے۔ ایک مذہبی پیشوا کی نسبت مشہور ہے کہ اس نے ایک کافر سے کہا کہ دیکھو بغیر کافی دلیل کے خدا کو مان کر اس کی اطاعت کرو تو منطقِ احتمال کی رو سے تمہارے لیے بہتر ہے۔ اگر کوئی خدا نہ ہوا تو مرنے کے بعد ہم اور تم برابر ہوں گے۔ نہ کسی کو نفع نہ کسی کو نقصان۔ لیکن اگر بات یہ نکلی کہ خدا ہے تو ہم مزے میں رہیں گے اور تم ابد الآباد تک جہنم کا عذاب جھیلو گے۔ جدید طبیعیات کا فلسفہ تمام تر احتمال کا فلسفہ ہے۔ اس سے قبل فطرت کے قوانین کو لوگ اٹل اور ناقابلِ تغیر سمجھتے تھے لیکن طبیعی فلسفی فطرت کے اٹل قوانین کا قائل نہیں ہے اور یہ کہتا ہے کہ تمام قوانین مادے کی آزاد حرکتوں کا اوسط نکالنے سے پیدا ہوتے ہیں اور جتنے قوانینِ فطرت ہیں سب تجربی اور استقرائی ہیں۔ یقینِ کامل اور علمِ مطلق کا درجہ اُن کو حاصل نہیں ہو سکتا۔ آئن اشٹائن اور اس کے بعض معاصرین کے وضع کردہ قانونِ اضافیت نے علمِ فطرت کی مطلقیت کا بہت کچھ خاتمہ کر دیا ہے لیکن یہ تشکیک فلسفے کے راستے سے نہیں آئی اور عجیب بات یہ ہے کہ اُس کا ماخذ سب سے زیادہ یقینی علم یعنی ریاضیات کا علم ہے۔

سوچنے والے مختلف راستوں سے تشکیک پر پہنچتے ہیں۔ ایک سیدھی سی بات تو یہ ہے کہ علمِ حواس

سے حاصل ہوتا ہے اور حواس کی شہادت نہایت بے اعتبار ہوتی ہے۔ ایک ہی چیز مختلف لوگوں کو مختلف نظر آتی ہے اور مختلف پہلوؤں سے مختلف معلوم ہوتی ہے۔ رنگ اور ذائقہ وغیرہ کی نسبت تو عام طور پر تسلیم کیا جاتا ہے کہ زبان اور آنکھوں کے فرق اور عادت کے اختلاف سے مختلف لوگوں کی شہادت مختلف ہوتی ہے ان میں سے کس کو ٹھیک کہا جائے اور کس کو غلط۔ اگر فطرت یرقان کو انسانوں کی عام حالت بنا دے تو دنیا میں اب جو کچھ سفید ہے وہ مسلّم طور پر زرد ہو جائے۔ اس وقت سفید کو سفید کہنے والا آدمی غلطی پر شمار ہوگا۔ اسی طرح چیزوں کا بڑا یا چھوٹا ہونا، دُور یا نزدیک ہونا سب اضافی ادراکات ہیں۔ دائیں بائیں، اوپر نیچے کے تصورات سب اضافی ہیں۔ پانی کے گلاس کے اندر آدھا ڈوبا ہوا قلم شکستہ کر دکھائی دیتا ہے۔ برف میں سے ہاتھ کو نکال کر معمولی پانی میں ڈبو کر دیکھو تو پانی گرم معلوم ہوتا ہے۔ لیکن زیادہ گرم پانی میں سے ہاتھ نکال کر اُسی معمولی پانی میں ڈبو کر دیکھو تو وہ ٹھنڈا معلوم ہوتا ہے۔ نظر کے کم و بیش ہونے سے کتاب کے حروف کسی کو روشن معلوم ہوتے ہیں اور کسی کو دُھندلے، کسی کو بڑے اور کسی کو چھوٹے۔ غرض یہ کہ حواس سے سیکڑوں قسم کے دھوکے ہوتے ہیں۔ متشکک کہتا ہے کہ ان کو دھوکا کیوں کہتے ہو۔ دھوکے کا فیصلہ تو وہاں ہو سکتا ہے جہاں کوئی یقینی اور مستقل معیار ہو۔ جب کوئی ایسا معیار نہیں مل سکتا تو جو شخص جس چیز کو جیسے محسوس کرتا ہے اس کے لیے اس حالت میں وہی درست ہے۔ اس سے زیادہ گہری تشکیک خود عقل کی ماہیت پر غور کرنے سے پیدا ہوتی ہے۔ ہمارا تمام علم یا حواس سے حاصل ہوتا ہے یا عقل کے سانچوں میں ڈھلتا ہے۔ لیکن زمان و مکان اور عقل کے علت و معلول کے سانچے اگر نفسِ انسانی کے سانچے ہیں تو ہمارا تمام علم مطلق نہیں بلکہ اعتباری یا اضافی اور نفسی ہے۔ علی الاطلاق کسی حقیقت کا علم ہو ہی نہیں سکتا۔ یہ وہ طریقہ ہے جو فلسفۂ جدید کے امامِ اعظم کانٹ نے اختیار کیا حالانکہ وہ اپنے نزدیک اس انداز سے تشکیک کے خلاف جہاد کر رہا تھا۔ نتیجہ کانٹ کے منشا کے بالکل خلاف نکلا۔ جدید انسان کو قدماء کے مقابلے میں بہت زیادہ پختہ دلائل میسر آ گئے کہ وجودِ مطلق کا علمِ مطلق انسانی عقل کے بس کی چیز نہیں ہے۔

کائنات ہم کو جیسی معلوم ہوتی ہے ہماری عقل اور حواس کی وجہ سے اس کی یہ صورت ہے۔ اندھے میں فقط ایک حس غائب ہوتی ہے تو نور و رنگ کی تمام کائنات اس کے لیے معدوم رہتی ہے۔ کیا اس کا امکان نہیں ہے کہ اگر ایک چھٹی حس بینائی سے بھی اعلیٰ تر کسی میں پیدا ہو جائے تو کائنات کا جو پہلو اس کے سامنے آئے وہ آنکھوں والوں کے سامنے بھی بیان نہ کر سکے اور اگر وہ بیان کرے تو اس حس سے محروم مخلوق اس کو کسی طرح سمجھ نہ سکے۔ اس امر کا احتمال غالب ہے کہ مختلف ہستیوں کی کائنات مختلف ہوتی ہے

اب اگر کوئی یہ پوچھے کہ ان مختلف کائناتوں میں سے کون سی کائنات اصلی ہے یا اصل سے قریب تر ہے تو اس کا کون جواب دے سکتا ہے۔ زیادہ قرینِ صواب جواب یہ ہوگا کہ سب اصلی ہیں اور کوئی بھی اصلی نہیں۔ ہمارے روزمرّہ کے تجربے میں بھی جو امور آتے ہیں اُن کے عادی ہو جانے کی وجہ سے ہم کو ان پر کوئی حیرت نہیں ہوتی اور اضافیت کا شبہ دل میں پیدا نہیں ہوتا۔ ایک نارنگی کی نسبت حواس سے پوچھو تو آنکھ کہتی ہے کہ یہ زرد ہے۔ قوتِ ذائقہ کہتی ہے کہ یہ میٹھی یا ترش ہے۔ قوتِ شامہ کہتی ہے کہ یہ خوشبودار ہے۔ ان میں سے ہر معلومات دوسری سے بالکل بے تعلق ہے۔ آنکھ آواز سے ناآشنا اور کان بصارت سے بیگانہ۔ اس پر بھی ہم شے مدرک کو ایک مستقل حقیقت سمجھتے ہیں۔ کوئی کچھ نہیں بتا سکتا کہ نارنگی اصل میں کیا ہے۔ آنکھ نے کچھ کہہ دیا اور ناک نے کچھ اور زبان نے کچھ۔ اور مختلف زبانوں اور ناکوں اور آنکھوں نے مختلف شہادتیں دیں اس پر بھی ہم اپنے آپ کو دھوکے میں رکھتے ہیں کہ ہم کو نارنگی کا علم مطلق حاصل ہے اور اس کو تسلیم کرنے پر آمادہ نہیں ہوتے کہ ہم کو شئے حقیقی کا نہ علم ہے اور نہ ہو سکتا ہے۔ اگر ہمارے پاس پانچ کی بجائے پانسو حواس بھی ہوں تو بھی وہ ہم کو حقیقتِ مطلقہ سے واقف نہیں کر سکتے۔

حقائقِ اشیاء کی نسبت خود ایک ہی فرد کی رائے کس قدر بدلتی رہتی ہے۔ تندرستی اور بیماری، مسرت اور غم، گرمی اور سردی، راحت اور تکلیف میں ایک ہی چیز کی نسبت کتنی رائیں بدلتی ہیں۔ حسن و شباب کی نسبت بچے کی اور نظر ہے جوان کی اور اور بڈھے کی اور۔ غم زدہ اور مایوس انسان کو بادِ بہاری بھی بری معلوم ہوتی ہے۔ بقول انشا:

نہ چھیڑ اے نکہتِ بادِ بہاری راہ لگ اپنی — تجھے اٹکھیلیاں سوجھی ہیں ہم بیزار بیٹھے ہیں

اب کس سے پوچھیں کہ ان امور کی اصلی کیفیت کیا ہے۔ جس ہستی کے احساسات میں ذرا ذرا سی باتوں میں اس قدر تغیر ہو جاتا ہو اس کے حقیقت آشنا ہونے کا دعویٰ ہم کو کس قدر بے بنیاد معلوم ہوتا ہے۔

محسوسات سے ہٹ کر اخلاقی تصوّرات اور خیر و شر کے معیارات کو لیجئے۔ معلوم ہوتا ہے کہ یہ جھگڑا قیامت تک نہیں مٹ سکتا۔ مختلف قوموں کے رسوم و رواج میں کس قدر فرق ہے۔ تعلیم اور ماحول اور مذہب اور روایات نے ہر گروہ کو الگ سانچے میں ڈھال رکھا ہے اور:

کس نگوید کہ دوغِ من ترش است

ہر ایک کا دین الگ اور ہر ایک کا قبلہ الگ۔ ایک مذہب کا ولی دوسرے مذہب کا شیطان۔ ایک کے ملائکہ

دوسرے کے اصنام و اوہام۔ ایک گروہ ایک طریقے کو عین نیکی قرار دیتا ہے۔ دوسرا اس کو عین بدی سمجھتا ہے۔ جرائم پیشہ اقوام نے اپنے جرائم کی دیویاں اور دیوتا بنا رکھے ہیں۔ ٹھگوں کے ہاں قتل و غارت کا عبادت میں شمار تھا۔ ایک گروہ ایک طریقے کو عدل کہتا ہے۔ دوسرا اسے ظلم سمجھتا ہے۔ بعض قوموں میں بہنوں اور بیٹیوں سے بھی شادی جائز تھی۔ دوسری قوموں میں اگر کوئی ایسی حرکت کرے تو اس سے زیادہ کوئی خبیث مخلوق شمار نہ ہو۔ پاسکل کہتا ہے "کوئی عدل یا ظلم ایسا نہیں ہے جس کا رنگ آب و ہوا کے ساتھ بدل نہ جائے۔ طول البلد اور عرض البلد کے ساتھ آئین و قوانین بدل جاتے ہیں۔ خطِ استوا کے اِدھر کی صداقت اور ہے اور اُدھر کی صداقت اور۔ مرورِ ایام نے کئی نیکیوں کو برائیاں اور برائیوں کو نیکیاں بنا دیا۔ کوئی پہاڑ یا دریا ایک قسم کے عدل کی سرحد بن جاتا ہے۔ سرحد کے اِدھر ایک چیز صداقت ہے اور سرحد کے اُدھر ضلالت۔" ان اختلافات کو جانچنے کے لیے کسوٹی کہاں سے لائیں۔

متشککین نے استدلال پر ایک بڑا اعتراض یہ کیا ہے کہ ہر استدلال میں نتیجہ مقدمات سے نکلتا ہے اگر مقدمات صحیح ہیں تو نتیجہ صحیح ہوگا۔ لیکن کسی مقدمے کو صحیح ثابت کرنے کے لیے اس کو دوسرے مقدمات کا نتیجہ ثابت کرنا ہوگا اور پھر ان مقدمات کا ثبوت درکار ہوگا۔ یہاں تک کہ ہم ایسے مقدمات پر پہنچ جائیں گے جن کو بدیہی سمجھ کر بے استدلال صحیح تسلیم کرنا ہوگا۔ متشککین کہتے ہیں کہ کوئی صداقت بدیہی نہیں۔ اگر آخری فیصلہ حواس پر آن کر ٹھیرے تو حواس کی بے اعتباری تو ظاہر و باہر ہے۔ اگر نوعِ انسان کے اجماع کو معیار قرار دیں تو یہ اجماع نہ کبھی کسی بات پر ہوا اور نہ ہو سکتا ہے۔ اور اگر یہ اجماع ہو بھی تو وہ دلیلِ صداقت نہیں ہو سکتا۔ نوعِ انسان صدیوں یہ سمجھتی رہی کہ یہ بدیہی حقیقت ہے کہ سورج زمین کے گرد چکر لگاتا ہے اور زمین ساکن ہے۔ اس کے بعد نئی معلومات اور مفروضات نے حواس کو جھٹلا کر معاملہ بالکل اُلٹ پلٹ کر دیا۔ لیکن جو کچھ اب سمجھتے ہیں اس کا کیا اعتبار ہے۔ نظریۂ اضافیت والوں نے اب یہ دعویٰ کر دیا ہے کہ پرنیکس اور نیوٹن کی کائنات کا کہیں وجود نہیں اور جس کو وہ مستقل فطرت سمجھتے تھے وہ فقط اُن کے ذہن میں موجود تھی۔

اب ہم پھر ان متشککین کی طرف واپس آتے ہیں جو افلاطون کی اکاڈمی میں پیدا ہوئے۔ افلاطون نے کہا تھا کہ حیرت فلسفے کی ماں ہے۔ حیرت کا تشکیک سے بڑا قریبی تعلق ہے۔ سقراط کے مکالمات میں تشکیک ہی ہر بحث و تحقیق کا نقطۂ آغاز ہوتی ہے اور بعض اوقات طویل بحث کے آخر تک سقراط مسئلے کو معلق ہی رکھتا ہے۔ بعد میں اکاڈمی کے فلاسفہ اگر تشکیک کی طرف واپس آئے تو ایک لحاظ سے

یہ سقراطی انداز کی طرف ایک رجعت تھی۔ سقراط کا یہ قول مشہور ہے کہ میں جانتا ہوں کہ میں کچھ نہیں جانتا:

جانا تو یہ جانا کہ نہ جانا کچھ بھی   معلوم ہوا کچھ نہ معلوم ہوا

سقراط سے یہ سوال کیا گیا کہ یہ کیا معاملہ ہے کہ ڈیلفی کی کاہنہ کہتی ہے کہ تم ایتھنیا میں سب سے زیادہ عقل مند ہو اور تم کہتے ہو کہ میں کچھ نہیں جانتا۔ سقراط نے کہا کہ وہ بھی سچی ہے اور میں بھی سچا ہوں۔ جاہل ہم سب ہیں لیکن تم جہل مرکب میں مبتلا ہو تم کو اپنی جہالت کا بھی علم نہیں۔ میں عالم ہوں مگر اپنی جہالت کا عالم۔ لیکن سقراط صداقت کے حقیقی وجود کا منکر نہ تھا اور نہ اس کی طلب سے مایوس تھا۔ سقراط کی تشکیک صداقت کی تلاش کا ایک ذریعہ تھا۔ اس کے ذریعے سے وہ خود بھی مشق تفکر کرتا تھا اور دوسروں کو بھی سوچنے کی عادت ڈالتا تھا۔ لیکن کمزور طبائع تھک کر راستے ہی کو منزل بنا لیتی ہیں۔ وہ خود تو ظلمات تشکیک کو عبور کر کے آبِ حیات تک پہنچ گیا لیکن جب سقراط اور افلاطون کی قسم کے بلند نفس لوگ نہ رہے تو یہ اصول تو باقی رہ گیا کہ کسی دعوے کو بے دلیل قبول نہ کیا جائے۔ لیکن یقین کے اعلیٰ منازل تک پہنچانے والی بصیرت نہ رہی۔ اکاڈمی میں تشکیک کا زور رواقیوں کی مخالفت میں ہوا جو ادعائے عقائد رکھتے تھے۔ افلاطون کے پیرو اُن کو جھٹلانا چاہتے تھے۔ ان کی تشکیک رفتہ رفتہ الٰہیات سے گزر کر اخلاقیات میں بھی سرایت کر گئی۔ افلاطونی فلسفے میں خدا کا تصوّر بہت واضح اور معین نہیں تھا۔ لیکن رواقیوں نے خدا کو شخصی اور غیر شخصی، مادّی اور روحی، عقل اور مادہ سب کچھ تصوّر کر لیا تھا۔ اس قسم کا عقیدہ عام مذہبی زندگی میں تو کام آتا ہے لیکن جب اس کی عقلی تحلیل کی جائے تو متناقضات اس میں دست و گریباں نظر آتے ہیں۔ افلاطونی کارینا ڈیز نے سوفسطائی انداز سے رواقیوں کے عقیدۂ خدا کی دھجیاں بکھرنی شروع کیں۔ وہ کہتا ہے کہ ان کا خدا روحِ کائنات ہے۔ روح میں احساس پذیری اور تاثر پذیری کی صفت ہوتی ہے۔ تاثر سے تغیر ہوتا ہے لہٰذا ان کا خدا تغیر پذیر ہے۔ اور جو کچھ تغیر پذیر ہے وہ دستِ بردِ فنا سے آزاد نہیں ہو سکتا۔ ایسی ہستی قدیم نہیں ہو سکتی۔ اگر کائنات خدا کا جسم ہے تو کائنات کی تغیر پذیری خدا کو کیسے الاٰن کما کان چھوڑے گی۔ اسی طرح خدا محدود ہے یا لامحدود۔ اگر محدود ہے تو وہ کائنات کا ایک جزو ہے کُل نہیں اور کُل نہیں تو وہ کامل و مکمل بھی نہیں ہو سکتا۔ اگر لامحدود ہے تو اس میں تغیر اور احساس نہیں ہو سکتا زندگی کی کسی صفت کا اس پر اطلاق نہیں ہو سکتا۔ اسی طرح سوچو کہ خدا میں نیکی ہے یا نہیں۔ اگر وہ نیک ہے تو پابندِ خیر ہے اس کا ارادہ آزاد نہیں۔ اگر وہ جو چاہے نہیں کر سکتا تو ایک لحاظ سے مجبور ہے۔ دوسری طرف اگر خدا نیک نہیں ہے تو انسان سے بھی ادنےٰ درجے کی ہستی ہے۔ لہٰذا خدا کا تصوّر ہر انداز میں متناقض ہے

مطبوعاتِ بزمِ اقبال و مجلسِ ترقیٔ ادب

پروفیسر رشید احمد

اقبال کے سیاسی افکار

یہ ایک مسلمہ حقیقت ہے کہ کسی قوم کے عروج و ترقی کا انحصار اس کی سیادت، اقتدار اور قوت پر ہے۔ جو قوم بھی برسر اقتدار رہی وہ زندگی کے ہر شعبے میں ترقی کرتی رہی لیکن جوں ہی عنانِ حکومت اس کے ہاتھ سے نکل کر دوسروں کے ہاتھوں میں جا پہنچی عام تباہ کاریوں نے اسے گھیر لیا۔ دینی اور دنیوی زندگی کا کوئی پہلو بھی بُری طرح متاثر ہوئے بغیر نہ رہ سکا۔ مسلمان اس قانون سے مستثنیٰ نہ تھے۔ ہندوستان میں وہ جب تک برسر اقتدار رہے شاہراہِ ترقی پر گامزن تھے اور جب ان کے اقتدار کی گرفت ڈھیلی پڑ گئی تو چاروں طرف سے مصائب و آلام نے انہیں آدبوچا۔ سیاسی، سماجی، تمدنی اور ثقافتی میدانوں میں پستی اور درماندگی کے ساتھ ساتھ خالص دینی اور مذہبی زندگی میں بھی زوال کے اثرات نمایاں ہو گئے۔ مذہب نیم خواندہ ملاؤں کے ہاتھ میں ایک کھلونا بن گیا، راہبانہ تصوف مذہبی زندگی کا معیار سمجھا جانے لگا۔ عزلت اور گوشہ نشینی نے اخلاقِ حسنہ کی جگہ لے لی جس سے اُمتِ مسلمہ بالکل بے دست و پا ہو کر رہ گئی۔ خالص دنیوی زندگی بھی اس سے زیادہ مختلف نہ تھی۔ شاہ ولی اللہؒ اور ان کے اہلِ خاندان نے اصلاح کا بیڑہ اٹھایا۔ ان کی ان تھک کوششوں کے باوجود حالات میں نمایاں تبدیلی نہیں ہوئی۔ ابھی مسلمانوں کی پستی کو اور بھی حد سے گزرنا باقی تھا۔ برائے نام حکومت بھی ان سے چھن کر رہی۔ ایک بدیسی قوم ان کی آقا اور حاکم بن بیٹھی جس نے مسلمانوں کے ساتھ سوتیلی ماں کا سا سلوک روا رکھا۔ مسلمان ایک مدت تک اس کے ظلم و ستم کا شکار ہوتے رہے۔ اس کی چشمِ خشم آلود نے مسلمانوں کو کہیں کا نہ رکھا، معاشی اور اقتصادی حالت بے حد خستہ ہو گئی ان میں اتنی سکت تو تھی نہیں کہ قوت کے ذریعہ انگریزوں کو ملک سے بیدخل کر دیتے اب صرف ایک صورت باقی رہ گئی تھی کہ نئے حاکموں کے ساتھ دوستانہ بلکہ وفادارانہ تعلقات قائم کئے جائیں۔ اس مقصد کی برآری میں سر سیدؒ نے نمایاں خدمات انجام دیں۔ مسلمانوں کو جدید تعلیم اور نئی معاشرت سے مسلح کر کے حاکم و محکوم کے درمیان غلط فہمی رفع کرنے میں وہ بڑی حد تک کامیاب ہو گئے۔ لیکن سید کی

خواہش اور اندازے کے خلاف حالات دوسرے سرے پر جا پہنچے۔ انگریزی تعلیم حاصل کرنے کے بعد مسلمانوں نے اور گل کھلایا۔ ان کے نوجوان مذہب سے متنفر ہو گئے جس سے ان کی مذہبی حالت خستہ سے خستہ تر ہو گئی۔ جاہل قدامت پرست طبقہ مذہب سے ضرور چمٹا رہا لیکن اس کی حیثیت قبروں کے مجاوروں سے زیادہ نہ تھی۔ قدامت پرست اور جدید روشنی والے اگرچہ متضاد رائے رکھتے تھے اور کسی بات میں بھی وہ متفق اور ہم خیال نہ تھے لیکن اسلام کو نقصان پہنچانے میں دونوں کا ہاتھ تھا۔ اسلامی طرز زندگی اور اسلامی شعار کے ختم کر دینے میں دونوں غیر ارادی طور پر باہم شریک تھے۔ ایسے تاریک دور میں ایک مرد خدا پرست و خود آگاہ کی ضرورت تھی جو ایک بار پھر اسلام کو اس کی حقیقی روح کے ساتھ دنیا کے سامنے پیش کرے اور مختلف گروہوں نے افراط و تفریط کے ذریعے اسلامی تعلیمات کو جو مسخ کر کے رکھ دیا تھا انہیں جلا دے کر قرونِ اولیٰ کی تب و تاب کے ساتھ دنیا کے سامنے رکھے۔ ایسا شخص مذہبی اور جدید علوم سے مسلح ہو تاکہ نئی نسل کو مطمئن کر سکے اور مذہبی اجارہ داروں کا مقابلہ بھی کر سکے۔ سیالکوٹ کی مردم خیز سرزمین نے یہ شدید ضرورت پوری کر دی۔ وہاں سے ایک مردِ مجاہد اٹھا جس نے نہ صرف برِ کبیر پاک و ہند کو غلغلہ اللہ ہو سے بھر دیا بلکہ کرۂ ارض پر بسنے والے تمام مسلمانوں کے سامنے حقیقی اسلام پیش کیا۔ مسلمانوں کی پستی کا علاج تلاش کیا اور انہیں خوابِ گراں سے بیدار کرنے کے لیے جھنجھوڑا۔

حالاتِ زندگی

سیالکوٹ میں ایک کشمیری خاندان آباد تھا جس کے افراد زہد و تقویٰ کی وجہ سے عزت و احترام کی نظروں سے دیکھے جاتے تھے۔ اسی خاندان میں نور محمد نامی ایک بزرگ تھے جن کے ہاں ۱۸۷۷ء میں ایک بچہ پیدا ہوا جس کا نام انہوں نے محمد اقبال رکھا۔ گھر میں مذہب کا چرچا تھا اس لیے اقبال کی تربیت مذہبی اور اخلاقی اصول پر کی گئی۔ ابتدائی تعلیم مکتب میں ہوئی پھر مشن ہائی اسکول سیالکوٹ میں داخلہ لیا۔ جو آگے چل کر کالج ہو گیا جہاں سے اقبال نے بڑے امتیازات کے ساتھ انٹرمیڈیٹ کا امتحان پاس کیا۔ گورنمنٹ کالج لاہور سے ایم۔ اے کیا۔ طالب علمی کے زمانے میں مولوی میر حسن اور پروفیسر آرنلڈ سے بہت استفادہ کیا ان دونوں استادوں نے ہونہار شاگرد کی فطری صلاحیتوں کو سنوارا۔ تحصیلِ علم سے فارغ ہونے کے بعد اقبال کچھ عرصہ اورینٹل کالج میں لکچرر اور گورنمنٹ کالج لاہور میں اسسٹنٹ پروفیسر رہے۔ لیکن آرنلڈ کی محبت اور علم کی تشنگی اقبال کو سات

سمندر پار لے گئی۔ تین سال یورپ میں مقیم رہ کر انہوں نے بیرسٹری کی ڈگری حاصل کرنے کے علاوہ کیمبرج اور میونخ (جرمنی) سے پی ایچ ڈی کی ڈگریاں لیں۔ لندن یونیورسٹی میں ۶ ماہ تک عربی کے قائمقام پروفیسر کے فرائض بھی انجام دیئے۔ ہندوستان واپس آنے کے بعد لاہور میں وکالت شروع کی کچھ عرصہ تک وکالت کے ساتھ ساتھ گورنمنٹ کالج میں فلسفہ کے پروفیسر بھی رہے۔ ان کی شہرت ان دونوں پیشوں میں سے کسی کی بھی مرہونِ منت نہیں ہے۔ شاعری ہی نے انہیں دوامی شہرت سے ہم کنار کر دیا۔ حتیٰ کہ سر کا خطاب بھی اسی کی بدولت ملا۔

اقبال عملی سیاسیات سے ہمیشہ اپنا دامن بچاتے رہے لیکن آخر میں انہوں نے محسوس کیا کہ ہندی سیاست کی تطہیر کے لیے میدانِ عمل میں کودنا ہی پڑے گا۔ ۱۹۲۶ء میں پچاس سال کی پختہ عمر میں وہ لاہور کے حلقۂ انتخاب سے کونسل کے ممبر منتخب ہوئے جہاں انہوں نے مذہبی، اخلاقی اور سماجی اصلاحات کے لیے مفید و کارآمد قوانین نافذ کرائے جن میں سے بانیانِ مذاہب کی اہانت کو قابلِ سزا جرم قرار دیا جانے کا قانون خاص طور پر قابلِ ذکر ہے۔ انسدادِ شراب نوشی کی تجویز بھی انہی کی پیش کردہ تھی۔ کسانوں کے حقوق کی حفاظت کے لیے کئی مسودۂ قانون انہوں نے کونسل کے اجلاس میں پیش کئے۔ ۱۹۳۰ء کے مسلم لیگ کے اجلاس منعقدہ الہ آباد کے صدر منتخب ہوئے۔ اپنے خطبۂ صدارت میں انہوں نے پاکستان کا نظریہ پیش کیا جس نے دس سال کے بعد ایک عظیم تحریک کی شکل اختیار کر لی۔ اور سترہ سال کے اندر ہی اندر ایک جیتی جاگتی حقیقت بن کر پاکستان دنیا کے نقشے پر ابھر آیا۔ اس کے بعد ۱۹۳۱ء میں وہ دوسری گول میز کانفرنس کے ممبر منتخب ہوئے اس سلسلے میں انہوں نے ایک بار پھر یورپ کا سفر کیا۔ فرانس، اٹلی اور اسپین کے ملکوں کا دورہ بھی کیا۔ اور بیت المقدس ہوتے ہوئے ۱۹۳۲ء میں ہندوستان لوٹے۔ اگلے سال سر راس مسعود اور مولانا سلیمان ندوی کی معیت میں نادرشاہ کی دعوت پر افغانستان گئے۔ کابل کے علاوہ غزنی اور قندھار بھی دیکھا۔ واپسی کے ڈھائی ماہ بعد ہی صاحبِ فراش ہو گئے۔ مرض کی ابتدا نزلہ سے ہوئی لیکن اس میں اس قدر پیچیدگیاں ہو گئیں کہ یہی نزلہ آخر کار جان لیوا ثابت ہوا۔ ۱۹۳۶ء سے تو اٹھنا بیٹھنا بھی محال ہو گیا۔ آخر کار ۲۱ اپریل ۱۹۳۸ء کو یہ دنیائے اسلام کا محبوب شاعر و مفکر پیوندِ زمین بن گیا اور اس کے انتقال کی وجہ سے ممالکِ اسلامیہ میں صفِ ماتم بچھ گئی۔

تصانیف

علامہ کی سب سے پہلی تصنیف معاشیات پر ہے جس کا نام علم الاقتصاد تھا جو سفرِ لندن سے قبل

پروفیسر آرنلڈ کے ایما پر لکھی گئی۔ اردو میں اقتصادیات پر سب سے پہلی کتاب ہے۔ یہ نایاب ہے اور ابتدائی علمی کوشش ہونے کے پیشِ نظر علامہ نے اس کی دوبارہ اشاعت کی طرف توجہ نہیں دی۔ قیامِ یورپ کے دوران کیمبرج کی پی ایچ ڈی کے لیے فلسفۂ اخلاق اور میونک یونیورسٹی کے لیے "میٹافزکس آف پرشیا" لکھی۔ اس کے بعد نظموں کے مجموعے شائع ہوتے رہے۔ سب سے پہلی کتاب فارسی مثنوی اسرارِ خودی ۱۹۱۵ء میں شائع ہوئی جس نے بڑی شہرت پائی بالخصوص یورپ میں اس کے ترجمے چھپے اور اس پر ریویو لکھے گئے۔ اس مثنوی میں اقبال نے خودی کے فلسفہ کو بیان کیا ہے اور خودی کو انا کے مترادف قرار دیا ہے اس کی تربیت اور تکمیل کے اصول بھی اسی کتاب میں مذکور ہیں۔ خودی کو ضعیف کرنے والی تعلیم کی شدید مخالفت کی گئی ہے۔ ان کی اشاعت کے بعد جب یورپی زبانوں میں اس کے ترجمے شائع ہوئے تو علامہ اقبال کو "سر" کا خطاب سلطنتِ برطانیہ کی طرف سے عطا ہوا۔ تین سال کے بعد ۱۹۱۸ء میں "رموزِ بیخودی" شائع ہوئی جس میں اسرارِ حیاتِ ملتِ اسلامیہ بیان کئے گئے ہیں۔ ان دونوں مثنویوں میں انسانیت کی تکمیل کے حصول کے دو طریقے بتلائے گئے ہیں۔ ایک طریقہ کے ذریعہ ذاتی اور انفرادی نشو و نما پر زور دیا گیا ہے اور دوسرے میں انسان کے اس ارتقا سے بحث کی گئی ہے جو وہ اجتماعی طور پر طے کرتا ہے اور اپنی خودی کو ملت یا اجتماع کی تقویت کے لیے گم کر دیتا ہے۔ پہلا اصول اسرارِ خودی میں بیان ہوا اور دوسرا رموزِ بیخودی میں۔ اسلامی حیاتِ ملی کی خوبیاں واضح کی گئی ہیں۔ اور یہ تعلیم دی گئی ہے کہ افراد ایک مخصوص حد تک انفرادیت (خودی) کو حاصل کر کے اسے ملت پر قربان کر دیں۔ ان دونوں مثنویوں میں واعظانہ رنگ غالب ہے۔ ان کی اشاعت نے اقبال کی حیثیت بدل کر رکھ دی۔ اب انہوں نے محض ایک شاعر ہونے کی جگہ ایک فلسفی اور مفکر کا رتبہ حاصل کر لیا۔ جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ جو لوگ محض شعر و شاعری کے دلدادہ اور شاعرانہ گرم گفتاری کے متلاشی تھے ان کو ان کتابوں سے قدرے مایوسی ہوئی جس سے اقبال کی شاعرانہ عظمت اور ادبی شہرت کو نقصان پہنچا۔

جرمنی کے مشہور شاعر گوئٹے کے "مغربی دیوان" سے متاثر ہو کر علامہ نے "پیامِ مشرق" لکھی اس کتاب کی تصنیف کی غرض خود ان کے الفاظ میں "ان اخلاقی، مذہبی اور ملی حقائق کو پیشِ نظر لانا ہے جن کا تعلق افراد اور اقوام کی باطنی تربیت سے ہے۔" انہوں نے روحانیت کی اہمیت کو نہایت دلنشین پیرایہ میں بیان کیا ہے اور مغرب کی مادیت کے نقائص پر بھی روشنی ڈالی ہے۔ اسرارِ خودی اور رموزِ بیخودی کی سی خشکی پیامِ مشرق میں نہیں ہے۔ اس کتاب کے ساتھ ہی اقبال کی

شاعرانہ پختگی کا دور شروع ہوتا ہے۔ یہ کتاب چار حصوں میں منقسم ہے۔ پہلے حصے میں رباعیاں ہیں جن میں مروجہ رباعی کی بحروں کی پابندی نہیں کی گئی ہے۔ دوسرا حصہ نظموں پر مشتمل ہے۔ تیسرے حصے میں غزلیں اور چوتھے میں مغربی مفکرین کے افکار و نظریات پر تبصرہ ہے۔

اقبال نے شاعری کی ابتداء اردو سے کی تھی اور ان کی شہرت اور مقبولیت کا دارومدار کم از کم اس برصغیر میں ان کے اردو کلام ہی پر ہے۔ لیکن عجیب اتفاق ہے کہ پہلی تین کتابیں سب فارسی ہی کی شائع ہوئیں کہیں ۱۹۲۴ء میں جاکر پہلا اردو کلام کا مجموعہ بانگِ درا شائع ہوا جس میں ابتداء سے لیکر ۱۹۲۴ء تک کا منتخب اردو کلام شامل کر لیا گیا۔

زبورِ عجم علامہ اقبال کی فارسی نظموں اور غزلوں کا مجموعہ ہے جو ۱۹۲۷ء میں شائع ہوا۔ یہ کتاب بھی پیامِ مشرق کی طرح چار حصوں میں منقسم ہے۔ پہلے حصے میں غزل کی طرز پر ترانے ہیں جن کے پڑھنے سے مردہ قلوب میں بھی زندگی کے آثار نمودار ہو جاتے ہیں۔ دوسرا حصہ غزلوں پر مشتمل ہے جس کا پایہ غزل گوئی میں بہت بلند ہے۔ تیسرا حصہ فلسفیانہ افکار کی توضیح میں ہے اور چوتھے میں غلاموں کے فنونِ لطیفہ کا ذکر ہے جن میں زندگی کے آثار نہیں ملتے۔

علامہ اقبال کے وہ خطبات جو انہوں نے مدراس اور حیدرآباد میں دیئے ہمارے نقطۂ نظر سے بہت زیادہ اہم ہیں۔ یہ خطبے مسلمانانِ جنوبی ہند کی تعلیمی انجمن (MUSLIM EDUCATIONALS ASSOCIATION OF SOUTH INDIA) کے زیر اہتمام مدراس یونیورسٹی کے عیسائی علماء کے خطبات کے طرز پر دیئے گئے۔ ان کی تعداد چھ ہے۔ ان میں سے پہلا خطبہ علم و عرفان کے متعلق، چوتھا انائے انسانی اور جبر و اختیار پر اور چھٹا نظامِ اسلام میں روحِ حرکت کے بارے میں ہے۔ ان خطبوں میں جابجا علامہ کے سیاسی افکار کا سراغ ملتا ہے۔ یہ خطبات انگریزی میں دیئے گئے تھے اور (RECONSTRUCTION OF RELIGIOUS THOUGHT IN ISLAM) کے نام سے ۱۹۳۰ء میں شائع ہوئے۔ ان میں اسلام اور فلسفۂ جدیدہ کی روشنی میں مسائلِ حاضرہ پر بحث کی گئی ہے۔

۱۹۳۲ء میں ڈانٹے کی "ڈیوائن کومیڈی" کے جواب میں اقبال نے ایک مثنوی "جاوید نامہ" لکھی جس میں مولانا روم کی رہنمائی میں چھ افلاک کی سیر کرائی گئی ہے جہاں مشاہیر اور علماء سے دلچسپ گفتگو کی گئی۔ اور دورِ حاضر کے اہم مسائل پر تبادلۂ خیال کیا گیا ہے۔ جاوید نامہ میں ابنِ عربی کی "فتوحاتِ مکیہ" کی جھلکیاں جابجا ملتی ہیں۔ اس کتاب کا پایہ شاعری کے لحاظ سے بہت بلند ہے۔

ان کتابوں کے علاوہ ۱۹۳۵ء میں بالِ جبریل اور اس کے دوسرے سال ضربِ کلیم شائع ہوئیں ضربِ کلیم میں علامہ نے اپنے سیاسی نظریات سے بحث کی گئی ہے۔ جس میں تعلیم و تربیت، عورت، سیاسیات، مشرق و مغرب کے عنوانات کے تحت نظمیں ہیں۔ یہ کتاب نہ صرف مسلمانوں کے لیے بلکہ دیگر اقوامِ عالم کے لیے مشعلِ راہ بن سکتی ہے۔ علامہ نے فارسی میں ایک اور مثنوی لکھی جس کا نام "مسافر" رکھا۔ اس مثنوی میں اپنے دورۂ افغانستان کے تاثرات بیان کئے ہیں۔ ایک اور مثنوی "پس چہ باید کرد اے اقوامِ شرق" میں ہند اور بیرونِ ہند کے سیاسی اور سماجی حالات کی صحیح تصویر کھینچی ہے۔ سرسید کو اقبال نے خواب میں دیکھا جنھوں نے مشورہ دیا کہ اپنی بیماری کا حال رسولِ کریم صلعم سے بیان کریں۔ یہ مثنوی سرسید کے حکم یا مشورے کے امتثال میں لکھی گئی ہے۔ علامہ کی آخری کتاب "ارمغانِ حجاز" ہے جو ان کی وفات کے چند ماہ بعد چھپی جس میں فارسی اور اردو کی ملی جلی نظمیں ہیں اس کتاب میں سفرِ حجاز کے شوق کے اظہار کے علاوہ زمانۂ حال کے انقلابات اور تحریکاتِ فکری پر عمدہ تنقید کی ہے۔

ان مطبوعہ کتب کے علاوہ بہت سی کتابیں علامہ کے ذہن میں تھیں اور ان میں سے اکثر کے مواد بھی انھوں نے جمع کر لیے تھے لیکن فرشتۂ اجل نے ان کو ضبطِ تحریر میں لانے کا موقع نہیں دیا۔ انھوں نے ایک کتاب اسلامی اصولِ فقہ کی تجدید (RECONSTRUCTION OF MUSLIM JURISPRUDENCE) لکھنی بھی شروع کر دی تھی۔ اگر یہ کتاب مکمل ہو جاتی تو علامہ کے افکار و نظریات پر اور بہتر طریقے سے روشنی پڑتی۔

علامہ اقبال نے مختلف مواقع پر تقریریں کیں جن میں ان کی صدارتی تقاریر بھی شامل ہیں۔ یہ تقاریر سیاسیات کے طالب علم کے لیے بیش بہا خزانے کی حیثیت رکھتی ہیں۔ بالخصوص ۱۹۱۰ء میں انھوں نے ایم۔ اے او کالج علی گڈھ میں عمرانی نظریات پر جو تقریر کی تھی اس میں ان کے سیاسی نظریات پر روشنی پڑتی ہے ان کے علاوہ ان کے خطوط جنھیں متعدد حضرات نے جمع کیا ہے اکثر میں سیاسی اور عمرانی افکار کی طرف نشاندہی کی گئی ہے۔

اسلوبِ بیان وطرزِ استدلال

جیسا کہ اوپر بیان کیا جا چکا ہے کہ علامہ کی نثر میں صرف ایک کتاب "کتاب الاقتصاد" ہے جو نایاب ہے اس کے علاوہ خطبات، تقاریر اور خطوط کے مجموعے ہیں۔ انھوں نے اپنے افکار اور نظریات

کے اظہار کے لیے زیادہ تر شاعری ہی کو ذریعہ بنایا ہے۔ ان کا پایہ بہ حیثیت ایک شاعر کے بھی بہت بلند ہے۔ مجنوں گورکھپوری لکھتے ہیں:

"اگر ہم ان کے فلسفہ اور پیغام کو نظر انداز کر دیں یا کسی ایسے زمانے کا تصور کر سکیں جب کہ ان کے افکار و میلانات کا کوئی عنصر بھی زندہ نہ رہے گا تو اس حالت میں بھی ماننا پڑے گا کہ محض صناع اور شاعر کی حیثیت سے اقبال دنیا کے بڑے بڑے شاعروں کے ساتھ جگہ پا سکتے ہیں۔ افکار و جذبات سے بر طرف ہو کر اقبال نے اردو شاعری میں جو نئے اسالیب و صور تراشے ہیں اور پرانے اسالیب کو نئے انداز سے استعمال کر کے جو نئے آہنگ پیدا کئے ہیں وہ ہماری شاعری کی زبان میں یقیناً اختراعات کا حکم رکھتے ہیں اور مستقل اضافے ہیں۔"

اقبال نے شاعری میں قدیم طرز کا اتباع کیا ہے اور ان کے زمانے ہی میں انگریزی کی تقلید میں جو بلینک ورس کا رواج ہو چلا تھا اسے انہوں نے بنظر استحسان نہیں دیکھا بلکہ اس کے مقبول نہ ہونے کی بھی پیش گوئی کر دی۔ وہ ایک خط میں ڈاکٹر عباس علی خاں لمعہ کو لکھتے ہیں:[۵]

"سنیئے غزل اور رباعی کے لیے قافیہ کی شرط لازمی ہے۔ اگر ردیف بھی بڑھا دی جائے تو سخن میں اور بھی لطف بڑھ جاتا ہے البتہ نظم ردیف کی محتاج نہیں قافیہ تو ہونا چاہیئے۔ اب کچھ عرصہ سے بلا ردیف و قافیہ نظمیں لکھی جاتی ہیں یہ انگریزی نظموں کی تقلید ہے جس کا نام انگریزی میں بلینک ورس ہے جسے نثر مرجز کہنا چاہیئے۔ اگرچہ پبلک مذاق ایسا ہو چلا ہے مگر میرے خیال میں یہ روش آیندہ مقبول نہ ہو گی۔ نظموں کے لیے اولاً سب جیکٹ اور مضامین تلاش کرنے کی ضرورت ہے۔ نیچرل مضامین سب جیکٹ ہی کے اعلیٰ انتخاب سے کچھ لطف دیتے ہیں ..... میں فقط فرسودہ مضامین کی حد تک جدید اور قدیم کی بحث کو مانتا ہوں ..... نظم کے اصناف کی تقسیم جو قدیم سے ہے ہمیشہ رہے گی اور انسانی جذبات ماحول کے تابع رہیں گے ...... اگر ہم نے پابندیٔ عروض کی خلاف ورزی کی تو شاعری کا قلعہ ہی منہدم ہو جائے گا، اور اس نقطۂ خیال سے یہ کہنا پڑے گا اور یہ کہنا درست ہے کہ موجودہ شعرا کا کام تعمیری ہونا چاہیئے نہ کہ تخریبی۔"

علامہ نے شاعری کو اپنے اعلیٰ افکار کے اظہار کا ذریعہ بنایا اسی لیے رمز و ایما کے ذریعہ دقیق صوفیانہ

---

۵ "اقبال نامہ" مں ڈاکٹر لمعہ کے نام جو خطوط ہیں، وہ نقادوں کے نزدیک مشکوک ہیں۔ (ادارہ)

اور فلسفیانہ خیالات کو ذہن نشین کرانے میں وہ بہت حد تک کامیاب رہے ہیں۔ ان کی شاعری میں رمزیت غالب ہے اور اس میں وہ بہت حد تک مولانا روم کی اتباع کرتے ہیں۔ رمزیت کے علاوہ علامہ کے اشعار جذبات سے لبریز ہیں۔ اسی لیے ان میں نشاط و ولولہ کی کثرت ہے اور سارے کلام میں رجائیت کا ایک سلسلہ چلا گیا ہے۔

خیالات اور جذبات کے بانک پن اور عمدگی کے ساتھ اقبال نے ہیئت کی طرف بھی خصوصی توجہ دی ہے۔ وہ الفاظ کے انتخاب میں بے حد محتاط نظر آتے ہیں۔ اگر ہم بانگِ درا کے آخر کے ظریفانہ کلام کو نظر انداز کردیں جہاں چند عامی اور مبتذل الفاظ بے ساختگی کے ساتھ ادا ہوگئے ہیں تو یہ دعویٰ حقیقت پر مبنی ہوگا کہ علامہ کا دامن ابتذال سے پاک ہے۔ اردو اور فارسی اشعار میں ایک لفظ بھی عامی یا غیر فصیح نہیں ملتا۔ علامہ کے کلام میں تشبیہات و استعارات کی بھرمار ہے لیکن ان میں سے ایک بھی دور از کار اور غیر محسوس نہیں ہے اور نہ ہی کوئی ایک بھی جدت اور تازگی سے خالی ہے۔

علامہ کے طرز استدلال کے متعلق پروفیسر رشید احمد صدیقی صاحب لکھتے ہیں "اپنے شعر و شاعری میں الفاظ اور ترکیبیں تو ضرور شاعرانہ رکھتے ہیں لیکن بحث و استدلال ایک فاضل حکیم کے انداز سے کرتے ہیں۔" علامہ اقبال کے طرز استدلال کو خالص اسلامی کہنا بہت حد تک بجا ہوگا۔ وہ اپنے افکار کی بنیاد اسلامی تعلیمات پر رکھتے ہیں۔ اسی لیے قرآنی آیات اور احادیث نبوی کے ذریعہ اپنے دعووں کی دلیلیں فراہم کرتے ہیں۔ انہوں نے نثر اور نظم دونوں میں بار بار قرآن و حدیث کا حوالہ دیا ہے۔ بالخصوص نظم میں آیاتِ ربانی کو نہایت حسن و خوبی کے ساتھ نظم کیا ہے۔ جہاں وہ یہ کہتے ہیں کہ حقیقی بادشاہ خداوند تعالیٰ سے فرماتے ہیں:

آہ اے مردِ مسلماں تجھے کیا یاد نہیں   حرف لاَ تدعُ مع اللہ الٰھاً آخر

یا جاوید نامہ میں روسی خیالات اور اسلام میں یگانگت کا ذکر کرتے ہوئے کہتے ہیں:

ہمچو ما اسلامیاں اندر جہاں   قیصریت را شکستی استخواں
ہیچ خیر از مردک زرکش مجو   لن تنالوا البر حتیٰ تنفقوا

ملوکیت کے معائب کا ذکر اس طرح کرتے ہیں:

آ بتاؤں تجھ کو رمزِ آیۂ ان الملوک   سلطنت اقوام غالب کی ہے اک جادوگری

اس شعر میں آیت ان الملوک اذا دخلوا قریۃ افسدوھا کی طرف اشارہ ہے۔

نثر میں بھی قرآنی آیات کا جابجا حوالہ دیتے ہیں۔ ان کے خطبات میں بے شمار آیتیں بطور سند ملتی ہیں۔ وہ مسئلہ جبر و قدر سے جب بحث کرتے ہیں تو انسان کو خود مختار و مقدور بتلاتے ہیں اور دلیل میں آیت تبارك الله احسن الخالقين پیش کرتے ہیں اور کہتے ہیں "حقیقی خالق بے شک اللہ تعالیٰ ہے لیکن اس کے علاوہ بھی خالق ہو سکتے ہیں جیسا کہ آیت احسن الخالقین سے ظاہر ہے کہ خدائے پاک تمام دوسرے خالقوں سے احسن ہے"۔ یا مس گلدھ کی تقریر میں مرد و عورت کے مساوات مطلق جس کے حصول کے لیے اہل یورپ کوشاں ہیں اس کی تردید میں الرجال قوامون علی النساء پیش کی ہے

اسی طرح وہ احادیث کے ٹکڑے بلا تکلف اشعار میں استعمال کرتے ہیں مثلاً۔ حدیث من رانی فقد رأی الله کی طرف کس عمدگی سے اس شعر میں اشارہ کیا ہے۔

دو چار م کن بہ صبح من رانی   شبم را تاب مآ ورد وٗ تست

اسی طرح وہ عقیدۂ توحید میں صفات باری تعالیٰ کی اہمیت ظاہر کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ ذات کا ادراک ممکن نہیں البتہ صفات کا ادراک ممکن ہے اور بطور دلیل یہ حدیث نقل کرتے ہیں تفکروا فی الخلق ولا تفکروا فی الخالق (مخلوق کے متعلق غور کرو اور خالق کی بابت غور و فکر نہ کرو) علامہ اس بات کے دعویدار ہیں کہ حقیقی بادشاہت اللہ تعالیٰ کی ہے اور زمین کا مالک بھی وہی ہے اس کی سند یہ دیتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے رحلت کے وقت یا اس سے قبل اپنی جانشینی کے متعلق مسلمانوں کو کوئی ہدایات نہیں فرمائیں اور جب طفیل بن عامر ایک دن پیغمبر خدا کی خدمت میں حاضر ہو کر کہنے لگا "اگر میں اسلام قبول کر لوں تو مجھے کیا مرتبہ یا منصب دیا جائے گا؟ کیا آپؐ اپنے بعد عرب کی حکومت کی باگ میرے ہاتھ میں دے دیں گے؟" رحمۃ اللعالمینؐ نے جواب دیا "حکومت کی باگ تو خود میرے ہاتھ میں نہیں، تیرے ہاتھ میں کیا دوں گا؟" یا ایک اور موقع پر علامہ اپنے اس خیال کا اظہار کرتے ہیں کہ اسلام میں قانون اساسی کی بنیاد تمام تر اتفاق و اتحاد آرا رجمہور ملت کے بنیادی اصول پر قائم ہے تو اس کا ثبوت رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے اس قول سے دیتے ہیں "کثرت ملت اسلامیہ جس امر کو مستحسن قرار دے وہ خدائے علیم و حکیم کی نظر میں بھی مستحسن ہوتا ہے"۔

علامہ صحابہ کے اقوال سے بھی استدلال کرتے ہیں۔ ان کا دعویٰ ہے کہ حضرت ابو بکرؓ کا انتخاب بہ حیثیت خلیفہ کے بے قاعدگی کے ساتھ عمل میں آیا تو وہ حضرت عمرؓ کا یہ قول نقل کرتے ہیں "حضرت ابو بکرؓ کا فوری انتخاب اگرچہ ضروریاتِ وقت اور نتائج کے لحاظ سے نہایت مناسب اور برمحل ہوا تاہم انتخاب کا

یہ طریق مذہب اسلام میں اصول مسلمہ قرار نہیں دیا جا سکتا۔"

اقبال حکما، اکابر صوفیائے اسلام اور سلف صالحین کی زرین آراء کو بھی بطور سند پیش کرتے ہیں۔ وہ ماوردی کے بیان کردہ امامت کے اوصاف دہراتے ہیں" اور ایک وقت میں دو مختلف علاقوں میں دو امام کے جواز میں ابن خلدون کی رائے نقل کرتے ہیں۔ صرف مسلم مفکرین کا کیا ذکر ہے علامہ غیر مسلم اور مغربی مفکرین سے استفادہ کرنے اور ان کے خیالات کو بطور دلیل پیش کرنے میں مضائقہ نہیں سمجھتے بشرطیکہ ان کے نظریات غیر اسلامی نہ ہوں۔ مثلاً وہ ملت کی ہیئت ترکیبی کا انحصار مذہب پر بتلاتے ہیں اور انہوں نے اگسٹس کا قول بطور سند پیش کیا ہے "چونکہ مذہب ہماری کل ہستی پر حاوی ہے۔ لہٰذا اس کی تاریخ ہماری نشو ونما کی پوری تاریخ کا خلاصہ ہونی چاہیئے" لیکن اقبال ان غیر مسلم مفکرین پر کڑی نظر رکھتے ہیں اور جہاں بھی کسی بڑے سے بڑے مفکر نے خلاف فطرت یا خلاف اسلام کوئی نظریہ پیش کیا علامہ دلائل و براہین سے مسلح ہو کر اس کی تردید پہ آمادہ نظر آتے ہیں۔ مثلاً وہ افلاطون کے ان خیالات کو جن کی بنا پر زندگی پر موت کو ترجیح دی جاتی ہے بے حد ناپسند کرتے ہیں اور کہتے ہیں :

راہب اول فلاطون حکیم   از گروہ گوسفندانِ قدیم

اسی طرح ارسطو بھی ان کی تنقید سے نہ بچ سکا۔ اس کو وہ معلم اول کہتے ہیں لیکن اس کے اس خیال کی تائید کرنے پہ آمادہ نہیں کہ غلامی تمدن انسانی کے لیے ایک ضروری جزء ہے۔ مکیاولی اور لوتھر کو دین اور سیاست کی علاحدگی کے باعث ہدف اعتراض بنایا بعض محترم مسلمانوں کو جب اسلامی تعلیمات کے خلاف تبلیغ و تلقین کرتے دیکھتے ہیں تو ان کو بھی نہیں بخشتے۔ مثلاً اسرار خودی میں حافظ شیرازی کے متعلق جن کا خیالات کا اظہار کیا تھا وہ صوفیاء کے حلقوں میں شورش کا باعث بنے۔ علامہ نے لکھا تھا :

ہوشیار از حافظِ صہبا گسار   جامش از زہر اجل سرمایہ دار

نیست غیر از بادہ در بازار او   از دو جام آشفتہ شد دستار او

گوسفنداست و نوا آموخت است   عشوہ و ناز و ادا آموخت است

دلربائیہائے او زہر است و بس

چشم او غارتگرِ شہر است و بس

سیاسی نظریات

علامہ اقبال کے سیاسی نظریات سے بحث کرنے سے پہلے اس امر کی وضاحت ضروری ہے کہ علامہ اپنے نظریات میں ازابتدا تا انتہا ارتقائی مراحل سے گزرتے ہوئے نظر آتے ہیں۔ وہ خود اس بات کے دعویدار ہیں "کائنات کا فعل ابھی تکمیل تک نہیں پہنچا ہے۔ ابھی اس کی تکوین جاری ہے لہذا کائنات کے متعلق کوئی کلی تصدیق نہیں قائم کی جاسکتی کیونکہ یہ ابھی "کل" کی حیثیت نہیں رکھتی، عمل تخلیق جاری ہے۔" یہی وجہ ہے کہ ایک سے زیادہ موقعوں پر بادی النظر میں اقبال کے افکار میں تضاد و تناقض محسوس ہوتا ہے۔ فی الحقیقت ایسا نہیں ہے بلکہ معاشرے اور سیاسیات کی ارتقائی منازل کے پیش نظر مختلف نظریات کی نشاندہی کی گئی ہے۔ آل احمد سرور نے جب علامہ کے کلام میں تضاد کے ہونے کی شکایت کی تو علامہ نے انہیں جواباً لکھا:

"مسولینی کے متعلق جو کچھ میں نے لکھا ہے اس میں آپ کو تناقض نظر آتا ہے۔ آپ درست فرماتے ہیں لیکن اگر بندۂ خدا میں DEVIL اور SAINT دونوں کی خصوصیات جمع ہوں تو اس کا میں کیا علاج کروں۔ مسولینی سے اگر کبھی آپ کی ملاقات ہو تو آپ اس بات کی تصدیق کریں گے کہ اس کی نگاہ میں ایک ناممکن البیان تیزی ہے جس کو شعاع آفتاب سے تعبیر کر سکتے ہیں۔ کم ازکم مجھ کو اس قسم کا احساس ہوا ..... تیمور کی روح کو اپیل کرنے سے تیموریت کو زندہ کرنا مقصود نہیں بلکہ وسط ایشیا کے ترکوں کو بیدار کرنا مقصود ہے۔ تیمور کی طرف اشارہ محض اسلوب بیان ہے۔ اسلوب بیان کو شاعر کا حقیقی VIEW تصور کرنا کسی طرح درست نہیں۔ ایسے اسالیب کی مثالیں دنیا کے ہر لٹریچر میں موجود ہیں۔"

دوسری چیز جو علامہ کے نظریات کا عنصر ہے وہ اسلامی تعلیمات ہیں۔ ان کے خیالات کا سرچشمہ اسلام ہے۔ وہ آل احمد سرور کو محولہ بالا خط میں لکھتے ہیں:

"میرے نزدیک فاشزم، کمونزم یا زمانۂ حال کے اور ازم کوئی حقیقت نہیں رکھتے۔ میرے عقیدے کی رو سے صرف اسلام ہی ایک حقیقت ہے جو بنی نوع انسان کے لیے ہر نقطۂ نگاہ سے موجب نجات ہو سکتی ہے۔ میرے کلام پر ناقدانہ نظر ڈالنے سے پہلے حقائق اسلامیہ کا مطالعہ ضروری ہے۔ اگر آپ پورے غور اور توجہ سے یہ مطالعہ کریں تو ممکن ہے کہ آپ انہیں نتائج تک پہنچیں جن تک میں

پہنچا ہوں۔ اس صورت میں غالباً آپ کے شکوک تمام کے تمام رفع ہو جائیں۔ یہ ممکن ہے کہ آپ کا W ہے، یا مجھ سے مختلف ہو یا آپ خود دین اسلام کے حقائق کو ہی ناقص تصور کریں۔"

انسان

علامہ اقبال انسان کی جسمانی کوتاہیوں سے واقف ہیں۔ قدرت نے دیگر حیوانات کے مقابلے میں اسے ضعیف و ناتواں پیدا کیا ہے۔ اس کا بھی احساس انہیں ہے۔ وہ کہتے ہیں "اپنے بچاؤ کے لیے وہ (انسان) قدرتی حربوں سے مسلح نہیں کیا گیا۔ وہ بصارت تیز سے محروم ہے۔ اس کی قوت شامہ اور قوت گریز بہت کم ہے۔" لیکن اسے ایک نعمت عطا کی گئی ہے جو کسی اور مخلوق کو نہیں ملی یعنی انسانی تخیل جسے وہ "عقل کی آئینہ بردار" کہتے ہیں جو انسان کو اپنی ہستی کا کامل تر جلوہ دکھا دیتی ہے اور تصویر مثالی میں جان ڈالنے کے لیے آمادہ کر دیتی ہے۔ اسی لیے زندگانی کی آزادیوں اور پہنائیوں کی جستجو میں انسان نے اپنی ان تھک سرگرمیوں کو ہمیشہ کے لیے وقف کر دیا۔ ان سرگرمیوں اور دوادوش کی غرض و غایت علامہ کے خیال میں یہ ہے کہ انسان قوانین قدرت کے طرز عمل سے نہ صرف واقف ہو سکے بلکہ ان اسباب پر بھی حاوی ہو جائے جو اس کے ارتقاء پر اثر انداز ہوتے ہیں۔ اقبال قرآنی قصۂ آدم کا ذکر کرتے ہیں کہ انسان کی گوناگوں صلاحیتوں کے پیش نظر اسے خلافت ارضی تفویض ہوتی ہے۔ اس کی صلاحیتوں میں اہم ترین انسان کا علم حقائق الاشیاء ہے جس کے بل بوتے پر اس نحیف و نزار انسان نے تہلیل و تسبیح میں ہمہ وقت محو رہنے والے فرشتوں کو شکست دی۔ یہی صفت ہے جو اسے خلافت ارضی سے متعلق فرائض کی انجام دہی میں مدد و معاون ہوتی ہے۔ پیام مشرق میں اقبال نے میلاد آدم کا واقعہ بیان کیا ہے اور انسانی صفات و خصوصیات کی طرف نہایت عمدگی سے اشارے کئے ہیں۔ اس کی خلقت نے حسن و عشق میں تہلکہ مچا دیا۔ پردہ دری اس کی اہم خصوصیت ہے۔ اس کے علاوہ وہ "خودگری، خودشکنی اور خودنگری" کی صفات سے بھی متصف ہے۔ علامہ حضرت آدم کے خلد سے نکالے جانے کو بے آبروئی نہیں سمجھتے۔ ان کا کہنا ہے کہ یہ واقعہ اس حقیقت کی یادگار ہے کہ کس طرح انسان نے اپنے جبلی میلانات سے قدم باہر رکھا اور ایک آزاد اور خود مختار الغو کا مالک بنا۔ جس سے اس کی صفات میں مزید اضافہ ہوا۔ لیکن شک اور خلاف ورزی بھی اس کی فطرت میں داخل ہو گئیں۔ دنیا میں آنے کے بعد سے اس حقیقت سے آگاہی ہوئی اور یہ راز اس پر عیاں ہو گیا کہ اسباب کا مخزن اس کی اپنی ذات ہے۔ علامہ کہتے ہیں

کہ یہی وجہ ہے کہ قرآن کریم میں کہیں اس امر کا ذکر نہیں ہے کہ بہشت سے اخراج کے بعد آدم علیہ السلام کو دنیاوی زندگی میں عقوبتاً رنج و مصائب سے دوچار ہونا پڑا۔ اقبال انسان کے متعلق مسیحی عقائد کی نفی کرتے ہیں جن کی رو سے انسان کو سراسر گنہگار قرار دیا گیا ہے حتیٰ کہ اس گناہ کے عذاب سے رہائی کی صرف ایک ہی سبیل باقی رہ گئی کہ حضرت مسیح خود دنیا میں تشریف لاکر گناہ کا کفارہ بنیں۔ اقبال کا کہنا ہے کہ اس عقیدے نے انسانی عظمت کو پارہ پارہ کر دیا ہے اور یہ اشرف المخلوقات نہایت ذلیل و خوار ہو کر رہ گیا۔ نہ صرف دوسروں کی نظر میں بلکہ خود اپنی نگاہ میں اپنی بے وقعتی جم گئی۔ عیسائیت کے علاوہ دیگر مذاہب بالخصوص بدھ مت جس کی بنیادی تعلیم تناسخ ہے اور جس نے نروان کے حاصل کرنے کا طریقہ اپنی خواہشات کو مٹانے اور اپنی شخصیت کو خاک میں ملانے میں بتلایا ہے، انسانی عظمت و وقار کو ملیا میٹ کر کے رکھ دیا ہے۔ اقبال قرآن مجید کی روشنی میں ان عقائد کی تردید کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ کلام الٰہی سے انسانی عظمت کا راز معلوم ہوتا ہے۔ خالق کائنات فرماتا ہے کہ لقد خلقنا الانسان فی احسن تقویم (ہم نے آدمی کو بہترین انداز سے پیدا کیا)۔ پھر انسان کی اس ہمت و جرأت کا ذکر بھی قرآن میں ہے کہ اس نے نہایت خندہ پیشانی کے ساتھ اس بارِ امانت کو اٹھانے کے لیے رضامندی ظاہر کر دی جس کے تصور ہی سے زمین و آسمان اور پہاڑ کانپ اٹھے تھے۔ اسی امانت کو قبول کرنے کی وجہ سے ساری کائنات میں انسان کی عظمت اور فوقیت مسلم ہو گئی۔ اور تصرف کائنات کا بھی مجاز اسے قرار دیا گیا۔ عناصر اربعہ اس کے زیر نگین آ گئے۔ بحر و بر پر اس کی حکمرانی مسلم ہو گئی۔ انسانی عظمت کی طرف قرآن مجید میں ایک اور جگہ اشارہ کیا گیا ہے فطرۃ اللہ التی فطر الناس علیہا گویا کہ انسانی فطرت اور فطرتِ الٰہی میں زبردست مشابہت ہے۔ انسانی کمالات میں فطرت کی تسخیر بھی شامل ہے۔ کچھ اشیاء تو ایسی ہیں جن کو قدرت نے روزِ ازل ہی سے انسان کے زیر تسخیر دیدیا ہے اور باقی ماندہ چیزوں کو وہ اپنی جسمانی اور عقلی قویٰ کے ذریعہ مسخر کر لیتا ہے۔ اگرچہ فطرت اللہ میں خیر و شر کا وجود نہیں ہے لیکن تسخیر فطرت میں مشغولیت کے ذریعہ خیر و شر جنم لیتے ہیں۔

علامہ مسئلہ جبر و قدر کے بارے میں نہایت واضح رائے رکھتے ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ جہاں تک انسان کا خدا سے تعلق ہے اس میں وہ بالکل بے بس اور مجبور ہے لیکن جہاں تک کائنات کے ساتھ اس کا معاملہ ہے اس میں وہ خود مختار اور آزاد ہے۔ کائنات کی تمام چیزیں قانون میں جکڑی ہوئی

ہیں لیکن حضرت انسان کی قوت و قدرت کی پہنائی غیر محدود ہے۔ اسی طرح جہاں تک مادّی اجسام کی تخلیق کا تعلق ہے انسان کو اس میں ذرہ برابر بھی دخل حاصل نہیں لیکن ان مخلوقات کی تنظیم و ترتیب میں اس کا بہت ہاتھ ہے گویا کہ وہ تخلیق اجسام پر تو قادر نہیں لیکن تخلیق نظام و ترتیب پر قدرت رکھتا ہے۔ صرف دنیا ہی نہیں بلکہ عقبیٰ کی چیزیں مثلاً جنت اور دوزخ بھی انسان کے کفر و اسلام کی بدولت معرضِ وجود میں آئی ہیں۔

فرد و ملت

فرد و ملت کے تعلقات کے متعلق مفکرین کبھی متحد الخیال نہیں رہے۔ ایک گروہ جس نے انفرادیت پر بہت زور دیا اس نے اجتماعیت کو سرے سے ہی نظر انداز کر دیا ہے برخلاف اس کے دوسرے گروہ نے اجتماعیت ہی کو اصل سمجھا تو افراد اس میں گم ہو کر رہ گئے۔ علامہ اس افراط و تفریط سے مبرا ہیں۔ وہ انفرادیت کی اہمیت پر زور دیتے ہیں لیکن اجتماعیت کی ضرورت کو نظر انداز نہیں ہونے دیتے۔ وہ فلسفۂ خودی کے علم بردار ہیں لیکن افراد کے لیے اجتماعی زندگی کو ضروری قرار دیتے ہیں۔ ان کا مشہور شعر ہے:

فرد قائم ربطِ ملت سے ہے تنہا کچھ نہیں موج ہے دریا میں اور بیرونِ دریا کچھ نہیں

وہ ملت کو حقیقت اور افراد کو مجاز کہتے ہیں:

وجودِ افراد کا مجازی ہے ہستیٔ قوم ہے حقیقی فدا ہو ملت پہ یعنی آتش زنِ طلسمِ مجاز ہو جا

علامہ نے نہایت واضح الفاظ میں اپنے لیکچر "ملتِ بیضا پر عمرانی نظر" میں فرد و ملت کے تعلقات پر روشنی ڈالی ہے۔ وہ کہتے ہیں:

"علم الحیات کے اصولوں نے حال ہی میں حقیقت پر روشنی ڈالی ہے کہ فرد فی نفسہٖ ایک ہستی اعتباری ہے یا یوں کہیئے کہ اس کا نام ان مجرداتِ عقلیہ کے قبیل سے ہے جن کا حوالہ دے کر عمرانیات کے مباحث سمجھنے میں آسانی پیدا کر دی جاتی ہے۔ بالفاظ دیگر فرد اس جماعت کی زندگی میں جس کے ساتھ اس کا تعلق ہے بمنزلہ ایک عارضی اور آنی لمحہ کے ہے۔ اس کے خیالات، اس کی تمنائیں، اس کا طرزِ بود و ماند، اس کے جملہ قوائے دماغی و جسمانی بلکہ اس کے ایامِ زندگانی کی تعداد تک اس جماعت کی ضروریات و حوائج کے سانچے میں ڈھلی ہوئی ہے جس کی حیاتِ اجتماعی کا وہ محض ایک جزوی مظہر ہے۔ فرد کے افعال کی حقیقت اس سے زیادہ نہیں کہ وہ بر سبیلِ اضطرار بلا ارادہ کسی ایک خاص کام کو

جو جماعت کے نظام نے اس کے سپرد کیا ہے انجام دیتا ہے اور اس لحاظ سے اس کے مقاصد کو جماعت کے مقاصد سے تخالف کلی بلکہ تضاد مطلق ہے۔"

علامہ ملت کی حقیقت بھی بیان کرتے ہیں۔ ان کے نزدیک ملت موجودہ اور آیندہ نسلوں کے مجموعہ کا نام ہے۔ وہ کہتے ہیں " قوم اپنے موجود افراد کا مجموعہ ہی نہیں ہے بلکہ اس سے بہت کچھ بڑھ کر ہے۔ اس کی ماہیت پر اگر نظر ڈالی جائے تو معلوم ہوگا کہ یہ غیر محدود اور لامتناہی ہے۔ اس لیے اس کے اجزائے ترکیبی میں وہ کثیر التعداد آنے والی نسلیں بھی شامل ہیں جو اگرچہ عمرانی حد نظر کے فوری منتہا کے پرلی طرف واقع ہیں لیکن ایک زندہ جماعت کا سب سے اہم جز متصور ہونے کے قابل ہیں۔"

علامہ نے اپنے منظوم کلام میں فرد و ملت کے ربط کو اس طرح بیان کیا ہے:

فرد و قوم آئینۂ یک دیگر اند — سلک و گوہر کہکشان و اختر اند

فرد می گیرد ز ملت احترام — ملت از افراد می یابد نظام

فرد تا اندر جماعت گم شود — قطرۂ وسعت طلب قلزم شود

اس طرح علامہ کا کہنا ہے کہ ملت کی بنیاد اختلاط افراد پر ہے لیکن خود ملت کی شیرازہ بندی اور ملت کی تعمیر و تکمیل کے لیے اور چیزیں درکار ہیں۔ ملت کے استحکام کے لیے کوئی زندہ عقیدہ یا قانون درکار ہوتا ہے۔ علامہ کے نزدیک توحید و رسالت اس ضرورت کو پورا کرتے ہیں اور انہیں کے ذریعہ افراد کا باہمی ربط قائم ہے۔

توحید کے متعلق وہ رموز بیخودی میں کہتے ہیں:

دیں از و، حکمت از و آئیں ازو — زور ازو، قوت ازو، تمکیں ازو

اسود از توحید احمر می شود — خویش فاروقؓ و ابوذرؓ می شود

علامہ کی رائے میں دلوں کی یک رنگی کے بغیر ملت کا تصور محال ہے اور افراد کا جب تک متحدہ نصب العین نہ ہو اس وقت تک اتحاد قائم نہیں ہو سکتا۔ اس کے علاوہ ملت میں ایک ہی طرح کا جذبہ کارفرما ہونا چاہیئے اور خیر و شر، نیک و بد کا معیار بھی جب تک ایک نہ ہوگا ملت کا استحکام ممکن نہیں۔ علامہ کہتے ہیں یہ تمام لوازمات توحید ہی کے ذریعہ حاصل کئے جا سکتے ہیں:

گر نباشد سوزِ حق در سازِ فکر — نیست ممکن ایں چنیں اندازِ فکر

اور توحید ہی کی برکت کا نتیجہ ہے کہ:

مدعائے ما مآلِ ما یکے ست | طرز و انداز خیالِ ما یکے ست

علامہ اس امر کی بھی توضیح کرتے ہیں کہ عقیدۂ توحید کی عدم موجودگی میں افراد کی اخلاقی حالت کس قدر پست ہو جاتی ہے۔ جس شخص کا دل توحید کے نور سے منور نہیں ہوتا بیم غیر اللہ اس کے دل میں سما جاتا ہے جس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ اس کے اعمال و افعال، اخلاق و کردار بری طرح متاثر ہوتے ہیں۔ علامہ فرماتے ہیں:

بیم غیر اللہ عمل را دشمن است | کاروانِ زندگی را رہزن است

لابہ و مکاری، کین و دروغ | این ہمہ از خوف می گیرد فروغ

یہی نہیں بلکہ غیر اللہ کا خوف مسلمانوں کو موحد کی بجائے مشرک بنا دیتا ہے۔

ہر کہ رمز مصطفیٰ فہمیدہ است | شرک را در خوف مضمر دیدہ است

علامہ کا دعویٰ ہے کہ ملوکیت کا دور دورہ بھی اس وقت ہوتا ہے جب کہ افرادِ ملت توحید سے ناآشنا ہوتے ہیں ایسی صورت میں انسانیت غلام بن کر رہ جاتی ہے۔ قبل از اسلام کے حالات کا نقشہ انہوں نے ان الفاظ میں کھینچا ہے:

بود انساں در جہاں انساں پرست | ناکس و نابود و مند و زیر دست

سطوتِ کسریٰ و قیصر رہزنش | بندہا در دست و پا و گردنش

کاہن و پاپا و سلطان و امیر | بہر یک نخچیر صد نخچیر گیر

توحید کے علاوہ رسالت بھی افراد کو متحد کرتی ہے۔ علامہ رسالت کی اہمیت ان الفاظ میں بیان کرتے ہیں:

ملتِ ما را اساس دیگر است | این اساس اندر دلِ ما مضمر است

از رسالت در جہاں تکوینِ ما | از رسالت دینِ ما آئینِ ما

از رسالت صد ہزار ما یک است | جزوِ ما از جزوِ ما لاینفک است

وہ رسالت کے فرائض یہ بتلاتے ہیں:

زندہ از یک دم دو صد پیکر کند | محفلے رنگیں ز یک ساغر کند

بندہا از پا کشاید بندہ را | از خداوندان رہاید بندہ را

گویدش تو بندۂ دیگر نۂ | زیں بتانِ بے زباں کمتر نۂ

تا سوئے یک مدعائش می کشد   حلقۂ آئین بپائش می کشد

علامہ کہتے ہیں کہ رسول کریم صلعم کی بعثت کی غرض حریت، مساوات، اور اخوت بنی نوع انسان ہے۔ ان ہی تین چیزوں سے ملت قوت حاصل کرتی ہے اور قومیت کا جغرافیائی تصور ان ہی کے ذریعہ کالعدم ہوجاتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ وہ دعویٰ کرتے ہیں کہ جو ملت توحید اور رسالت کی بنیاد پر قائم ہوگی وہ غیر فانی اور دوامی ہوگی۔ وہ فرماتے ہیں:

گرچہ ملت ہم بمیرد مثل فرد   از اجل فرماں پذیرد مثل فرد
اُمتِ مسلم از آیاتِ خدا است   اصلش از ہنگامۂ قالوا بلیٰ است
از اجل این قوم بے پروا ستے   استوار از نحن نزلنا ستے

دنیا میں بے شمار اقوام بامِ عروج پر پہنچیں۔ ایرانی، رومی، یونانی اور مصری اقوام نے حیرت انگیز ترقیاں کیں آخر کار یہ سب کی سب فنا ہوگئیں لیکن ملتِ اسلامیہ غیر فانی ہے۔

در جہاں بانگِ اذاں بود ست و ہست   ملتِ اسلامیاں بود ست و ہست

غرضیکہ علامہ معاشرہ کی بنیاد کسی خارجی چیز پر نہیں رکھتے جس طرح ہابس، لاک اور روسو معاہدۂ عمرانی پر عقیدہ رکھتے ہیں بلکہ علامہ اقبال کے نزدیک اتحاد کی جڑ عقائد و نظریات پر ہے اور یہ نظریات جس قدر دوامی اور جاودانی ہوں گے معاشرہ کا وجود بھی اسی قدر فنا ناآشنا ہوگا۔

ملیت اور وطنیت

علامہ اقبال کا نظریۂ ملیت بھی عین اسلامی ہے۔ وہ ملیت کی بنیاد نہ تو اشتراک زبان کو سمجھتے ہیں اور نہ ہی اشتراکِ وطن کو۔ اشتراک اغراض اقتصادی بھی ان کے نزدیک افراد کی تنظیم کا سبب نہیں بلکہ ان کی رائے میں وسیع اور غیر محدود معنوں میں ملت وہ ہے جسے رسول عربی صلی اللہ علیہ وسلم نے قائم کیا۔ اور جس کی بنیاد اشتراکِ عقائد ہے صرف معتقدات ہی میں ہم آہنگی اور یکسانیت نہیں ہے بلکہ تاریخی روایات میں بھی ہر ایک برابر کا حصہ دار ہے۔ کسی قوم کی مخصوص خصلتوں سے ملت کو کوئی واسطہ نہیں ہے۔ اسلامی قومیت کا انحصار علامہ کے خیال میں ایک خاص تنزیہی تصور پر ہے جس کی جسمانی اور مادی صورت وہ جماعت اشخاص ہے جس میں بڑھتے اور پھیلتے رہنے کی قابلیت طبعاً موجود ہو۔

اقبال چونکہ ملت کو توحید و رسالت کی بنیادوں پر قائم کرنا چاہتے ہیں اور افراد میں حریت،

مساوات اور اخوت کے رشتے استوار دیکھنے کے خواہشمند ہیں اس لیے ان کا نظریۂ ملت جغرافیائی حدود اور نسلی امتیازات سے بلند و بالا ہے۔ وہ فرد کو قطرہ سے اور قوم کو دریا سے تشبیہہ دیتے ہیں اس کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ ان کے نزدیک ملت وسیع اور بیکراں ہے اور یہ وسعت کسی بھی جغرافیائی حدود سے پیدا نہیں ہو سکتی بلکہ اگر ملت کو روحانی اصول پر قائم کیا جائے تو اسی صورت میں غیر محدود وسعت کا تصور ممکن ہے اسی لیے علامہ رنگ و نسل کی بنیاد پر وطن کے تصور کی شدید مخالفت کرتے ہیں۔ وہ یورپی نظریۂ ملت کی خرابیاں اور اس کے دوررس خراب اثرات نہایت دلکش انداز میں بیان کرتے ہیں:

از فریب عصر نو ہشیار باش — رہ فتد اے راہرو ہشیار باش
آں چناں قطع اخوت کردہ اند — بر وطن تعمیر ملت کردہ اند
تا وطن را شمع محفل ساختند — نوع انساں را قبائل ساختند
مردمی اندر جہاں افسانہ شد — آدمی از آدمی بیگانہ شد
روح از تن رفت و ہفت اندام ماند — آدمیت گم شد و اقوام ماند

گویا کہ مادی بنیادوں پر قومیت کے تصور نے انسانیت کو پارہ پارہ کرکے رکھ دیا اور بنی آدم کو مختلف گروہوں اور قبیلوں میں منقسم کر دیا۔ وہ مسلمانوں کو خبردار کرتے ہیں کہ وطنیت اور قومیت کا تصور اسلامی تعلیمات کے منافی ہے۔ وہ اہل اسلام کو متنبہ کرتے ہیں کہ اقوام مغرب کا نظریۂ وطن نہ اپنائیں۔

اپنی ملت پر قیاس اقوام مغرب سے نہ کر — خاص ہے ترکیب میں قوم رسول ہاشمی
ان کی جمعیت کا ہے ملک و نسب پر انحصار — قوت مذہب سے مستحکم ہے جمعیت تری

وہ مسلمانوں کو تلقین کرتے ہیں کہ:

مسلم استی دل بہ اقلیمے مبند — گم مشو اندر جہان چون و چند
می نگنجد مسلم اندر مرز و بوم — در دل او یاوہ گردد شام و روم

علامہ کے نزدیک مسلمانوں کا وطن روحانی اسلام ہے۔ وہ وطن کو تازہ خداؤں میں سے ایک خدا گنتے ہیں اور اس کو مٹا دینے کے لیے مسلمانوں کو بار بار تاکید کرتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ تمام فتنہ و نفاق کی جڑ یہی وطن ہے:

ان تازہ خداؤں میں بڑا سب سے وطن ہے — جو پیرہن اس کا ہے وہ مذہب کا کفن ہے
بازو ترا توحید کی قوت سے قوی ہے — اسلام ترا دیس ہے، تو مصطفوی ہے
نظارۂ دیرینہ زمانے کو دکھا دے — اے مصطفوی خاک میں اس بت کو ملا دے

علامہ اقبال نے جغرافیائی بنیاد پر وطنیت کے مضر اثرات سے بھی بحث کی ہے۔ وہ تسلیم کرتے ہیں کہ اس جدید تصور وطن کے باعث چھوٹے چھوٹے پولیٹیکل حلقے قائم ہو گئے اور ان میں رقابت اور عصبیت کی وجہ سے تھوڑا بہت فائدہ بھی پہنچا ہے۔ لیکن ناقابل تلافی نقصانات یہ ہیں کہ بین الاقوامی مسائل کے متعلق غلط فہمی کا باعث یہی نظریہ ہے۔ آئے دن جو سازشیں اور منصوبہ بازیاں ہوتی ہیں ان کی جڑ بھی یہی ہے۔ علوم و فنون کو ایک قوم کے ساتھ مخصوص کر دینے کی ذمہ داری بھی اسی پر عائد ہوتی ہے۔ یہی نہیں بلکہ وطن پرستی کا لازمی نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ انسان مادی اشیاء کو معبود سمجھ بیٹھتا ہے جو سراسر اصول اسلام کے خلاف ہے۔ اسی لیے وہ تمام مسلم ممالک کے سربراہوں کو تاکید کرتے ہیں کہ اسلامی شعار کو اپنائیں اور اپنی زندگی کو اسلاف کے طرز پر ڈھالیں۔

ملت اسلامیہ جو افراد سے مرکب ہوتی ہے اس کے افراد میں وہ کیا چیز ہے جو انہیں متحد کیے ہوئے ہے۔ علامہ اقبال اس کو "یک جہتی اور ہم خیالی" کا نام دیتے ہیں۔ اسی کو قوتِ اتحاد اور ربط و ضبط کا ذریعہ بتلاتے ہوئے لکھتے ہیں:

"شریعت اسلامیہ کے عام اساسی اصول فطرت انسانی پر مبنی ہیں نہ کہ کسی خاص قوم کی خصوصیات نسل پر۔ ایسی قوم کا اندرونی ربط و ضبط کسی نسلی یا جغرافیائی اتحاد پر قائم نہیں ہو سکتا اور نہ زبان اور تمدنی روایات و تجارب ہی پر، بلکہ اگر ہو سکتا ہے تو مذہبی اور سیاسی انتہاؤں کے اتحاد و ارتباط پر یا از روئے نفسیات سینٹ پال کے الفاظ میں "یک جہتی و ہم خیالی" پر۔ پیدائش، شادی، وطنیت وغیرہ کوئی ایک قسم کی شرط یا تمیز ایسی قوم میں شمولیت کی مانع نہیں ہو سکتی۔ جب بھی کوئی فرد اس قوم کے دائرہ میں داخل ہوگا اس کو "ہم خیالی و یک جہتی" کا اقرار باللسان کرنا ہوگا۔ جب کبھی اس ہم خیالی سے قدم پیچھے ہٹائے گا اسی وقت قوم کے ساتھ رشتۂ اتحاد منقطع سمجھا جائے گا۔ پھر ایسی عالم گیر قوم کا وطن بھی تمام صفحۂ عالم ہی ہونا چاہیے۔"

ملت کے بارے میں دو نظریے ہیں ایک تو "وطنیت" ہے جو جغرافیائی حدود سے گھرا ہوا ہے اور دوسرا "اسلامیت" ہے جو عالمگیر ہے۔ علامہ اقبال مولانا عبدالماجد دریابادی کے ایک

خط کے جواب میں جس میں علامہ کو "وطنیت کے اصول پر اسلام کے اصول اجتماعی کو ترجیح دینے میں" امام العصر کہا گیا تھا شکریہ ادا کرنے کے بعد لکھتے ہیں "ایک نیشنلسٹ اخبار جس کے چار ایڈیٹر ہیں اور چاروں مسلمان ہیں . . . . لکھتا ہے اقبال نے 'وطنیت' کا هذرلنگ تراشا ہے ! دیکھا مغربی کالجوں کے پڑھے ہوئے مسلمان نوجوان روحانی اعتبار سے کتنے فرومایہ ہیں ان کو معلوم نہیں کہ اسلامیت کیا ہے اور وطنیت کیا چیز ہے۔ "وطنیت ان کے نزدیک لفظ وطن کا محض ایک مشتق ہے اور بس "

اقبال کے ان خیالات سے یہ اندازہ کرنا نہایت آسان ہے کہ وہ "وطنیت" کے خلاف ہیں۔ لیکن "حب الوطنی" کے مخالف نہیں ہیں۔ بلکہ اسے ایک فطری جذبہ بتلاتے ہیں اور وطنی عصبیت کی تعریف و توصیف بیان کرتے ہیں جس سے ان کی مراد محض "قومی پاسداری" ہے۔ دوسری اقوام کو نفرت و حقارت کی نظر سے دیکھنا عصبیت کے مفہوم میں داخل نہیں۔ آل انڈیا مسلم کانفرنس کے اجلاس منعقدہ لاہور کے خطبۂ صدارت میں نہایت واضح الفاظ میں اس امر پر روشنی ڈالی ہے آپ نے فرمایا:

"میں یورپ کی وطنیت کا مخالف ہوں۔ اس لیے نہیں کہ اسے ہندوستان میں نشوونما پانے کا موقع ملے تو مسلمانوں کو مادی فوائد کم پہنچیں گے، میری مخالفت اس بنا پر ہے کہ میں اس کے اندر ملحدانہ مادیت پرستی کے بیج دیکھتا ہوں جو میرے نزدیک انسانیت کے لیے ایک عظیم ترین خطرہ ہے۔ حب الوطنی بالکل ایک طبعی صفت ہے۔ انسان کی اخلاقی زندگی میں اس کے لیے پوری جگہ ہے لیکن اصل اہمیت اس کے ایمان، اس کی تہذیب اور اس کی روایات کو حاصل ہے اور میری نظر میں یہی اقدار اس قابل ہیں کہ انسان اس کے لیے زندہ رہے اور ان ہی کے لیے مرے نہ زمین کے اس ٹکڑے کے لیے جس سے اس کی روح کو عارضی ربط پیدا ہو گیا ہے۔"

اس سے زیادہ واضح علامہ کا وہ بیان ہے جو انہوں نے وفات سے چند دن قبل شائع کیا تھا:

"قدیم الایام سے اقوام وطن کی طرف اور اوطان اقوام کی طرف منسوب ہوتے چلے آئے ہیں۔ ہم سب ہندی ہیں اور ہندی کہلاتے ہیں کیونکہ ہم سب کرۂ ارض کے ایک حصے میں بودوباش رکھتے ہیں جو ہند کے نام سے موسوم ہے علیٰ ہذا القیاس چینی، عربی، جاپانی، ایرانی وغیرہ وطن محض ایک جغرافیائی اصطلاح ہے اور اس حیثیت سے اسلام سے متصادم نہیں ہوتا ان معنوں میں ہر انسان فطری طور پر اپنے جنم بھوم سے محبت رکھتا ہے اور بقدر اپنی بساط کے اس کے لیے قربانی کرنے کو

تیار رہتا ہے مگر زمانۂ حال کے سیاسی لٹریچر میں وطن کا مفہوم محض جغرافیائی نہیں بلکہ "وطن" ایک اصول ہے ہیئت اجتماعیہ انسانیہ کا اور اس اعتبار سے ایک سیاسی تصور ہے، چونکہ اسلام بھی ہیئت اجتماعیہ انسانیہ کا ایک قانون ہے اس لیے جب لفظ وطن کو ایک سیاسی تصور پر استعمال کیا جائے تو وہ اسلام سے متصادم ہوتا ہے۔

یہی وجہ ہے کہ اقبال کی اکثر نظموں میں ہندوستان کی فلاح و بہبود کی تمنا ظاہر کی گئی ہے اور اس کی آزادی کے گیت گائے گئے ہیں۔ انہوں نے غداران وطن میر جعفر و میر صادق کو "ننگ آدم، ننگ دین، ننگ وطن" کہا ہے۔ اور سلطان شہید جیسے محبان وطن سے دلی عقیدت کا اظہار کیا ہے۔

(باقی آئندہ)

پروفیسر سعید احمد رفیق

ابن رشد

حالاتِ زندگی

ابن رشد کا نام ابوالولید محمدؒ بن احمد بن محمدؒ بن رشد تھا۔ لیکن تاریخ عالم میں یہ صرف ابن رشد کے نام سے مشہور ہیں۔ یورپ والوں نے اس نام کو بگاڑ کر AVEROES - AVEROYS ABENRUTH - AVEN ROIS وغیرہ کر دیا۔ ابن رشد ہسپانیہ کے سب سے بڑے مفکر اور حکیم تھے۔ مشرق میں جو درجہ ابن سینا کا ہے مغرب میں وہی رتبہ ابن رشد کو حاصل ہے۔ ابن رشد ۵۲۰ھ (۱۱۲۶ء) میں قرطبہ میں پیدا ہوئے۔ ان کے دادا اندلس کے قاضی القضاۃ تھے اور والد قرطبہ کے قاضی۔ ابن رشد نے اپنا بچپن علم و حکمت کے مرکز قرطبہ میں گزارا۔ اور یہیں طب اور قانون کی تعلیم حاصل کی۔ شروع میں انہیں بھی اپنے دادا اور والد کی طرح قانون میں زیادہ دلچسپی تھی۔ لیکن ان کا ذوق انہیں آہستہ آہستہ فلسفہ اور طب کی طرف لے گیا۔ اور یہی علوم ان کی شہرت کا باعث بنے۔ ابن زہر۔ ابن ماجہ۔ ابن طفیل اور ابن عربی ان کے ہم عصر تھے۔ ابن طفیل سے ان کے تعلقات نہایت گہرے تھے اور ابن طفیل نے ہی انہیں الموحد خاندان کے فرمانروا ابو یعقوب یوسف کے دربار میں پیش کیا۔ اس کے متعلق ابن رشد رقمطراز ہیں "جب میں امیر المومنین کے سامنے پیش کیا گیا۔ اس وقت صرف ابن طفیل وہاں موجود تھے۔ انہوں نے میری کافی تعریف کی.... امیر المومنین نے مجھ سے والد صاحب۔ میرے خاندان اور میرے متعلق باتیں کر کے اس سوال سے گفتگو شروع کی 'فلک کے متعلق مفکرین کے کیا نظریات ہیں۔ یہ قدیم ہے یا حادث؟' میں گھبرا سا گیا اور کچھ خاموش ہو گیا۔ امیر المومنین نے خود اس مسئلہ پر نہایت عالمانہ گفتگو کی۔ اور اس طریقہ سے جس کی ایک فرمانروا سے امید نہیں کی جا سکتی۔" بہرحال ابو یعقوب یوسف ان کی قابلیت سے متاثر ہوا اور انہیں انعام واکرام دے کر رخصت کیا۔

اس کے بعد ابن طفیل نے انہیں ارسطو کی تصانیف پر شرح لکھنے کا مشورہ دیا۔ کیونکہ ابو

یعقوب یوسف کے خیال میں ارسطو کی تصانیف کے ترجمے اور شرحیں ناقص تھیں اور اس بات کی ضرورت تھی کہ ان پر باقاعدہ شرحیں لکھی جائیں اور ارسطو کے خیالات کو واضح، صاف اور آسان الفاظ میں پیش کیا جائے۔ ابن رشد نے اس کے بعد سے ارسطو کا باقاعدہ مطالعہ کیا اور اس کی تصانیف پر شرحیں رقم کیں۔ ۱۱۴۹ء میں وہ اشبیلیہ کے قاضی مقرر کئے گئے اور اس کے کچھ عرصہ بعد قرطبہ کے۔ لیکن ابن طفیل نے اپنے ضعیف ہو جانے کے بعد ابن رشد کو مراکش میں اپنی جگہ طبیب خاص مقرر کرادیا۔ ۱۱۸۲ء میں انہیں قرطبہ کا قاضی القضاۃ بنا دیا گیا۔

یوسف کے مرنے کے بعد یعقوب المنصور ۱۱۸۴ء میں فرمانروا ہوا۔ منصور کے عہد کے شروع میں ان کی وہی عزت و منزلت رہی جو انہیں یوسف کے عہد میں حاصل تھی۔ لیکن کچھ عرصہ بعد قدامت پسند ملاؤں نے ان پر الحاد اور بیدینیت کا الزام لگایا۔ ان پر مقدمہ چلایا گیا اور انہیں جلاوطنی کی سزا دی گئی۔ ۱۱۹۵ء میں امیر نے طب، ہندسہ اور ہیئت کی کتابوں کے سوا فلسفیوں کی تمام تصانیف کو نذرِ آتش کر دینے کا حکم دیا۔ بہرحال خوش قسمتی سے یہ حکم واپس لے لیا گیا ورنہ علم و ادب کو جس قدر زبردست نقصان ہوتا اس کا اندازہ لگانا بھی آسان نہیں۔ اس کے بعد جب یعقوب ہسپانیہ کی عیسائی حکومت کو شکست دے کر مراکش واپس آیا اور حالات کچھ سازگار ہو گئے تو اس نے ابن رشد کو دوبارہ اپنے دربار میں واپس بلا لیا۔ لیکن اب وہ زیادہ عرصہ تک زندہ نہ رہے اور انہوں نے مراکش میں ۹ صفر ۵۹۵ھ (۱۱ دسمبر ۱۱۹۸ء) کو وفات پائی۔

تصانیف

بدقسمتی سے ابن رشد کی تصانیف کا اکثر حصہ ضائع ہو گیا ہے تاہم ان کی جو تصانیف باقی ہیں وہ بھی انہیں لافانی شہرت دینے اور مفکرینِ عالم کی صفِ اول میں ان کا مقام متعین کرنے کے لیے کافی ہیں۔ یہ تصانیف خاص کر فلسفہ، طب، قانون اور ہیئت پر ہیں:

۱۔ مبادی الفلسفہ۔ یہ بارہ حصوں میں ہے۔ اس کے علاوہ فلسفہ کے مختلف موضوعات پر انہوں نے تقریباً پچیس تصانیف پیش کیں۔

۲۔ تہافتہ التہافہ۔ امام غزالی کی مشہور کتاب "تہافتہ الفلاسفہ" کے جواب میں لکھی گئی ہے۔ اس میں ابن رشد نے فلسفہ کی زبردست حمایت کی ہے۔

۳۔ کتاب فصل المقال۔ یہ فلسفہ و مذہب پر ہے۔

۴۔ کتاب کشف المناہج ۔ فلسفہ اور مذہب پر۔
۵۔ الکلیات فی الطب ۔
۶۔ ہدایت المجتہد و نہایت المقتصد ۔ قانون و فقہ پر۔
۷۔ ہیئت پر بعض تصانیف ۔

ان کے علاوہ انہوں نے ارسطو۔ افلاطون اور ابن سینا کی بعض کتابوں کی شرحیں بھی لکھی ہیں ۔ جن کی وقعت کسی طرح اصل تصانیف سے کم نہیں۔ عہد وسطیٰ کے یورپ میں انہیں ارسطو کی تصانیف کا سب سے اعلیٰ شارح سمجھا جاتا تھا۔ منک کے خیال میں "وہ ارسطو کی تصانیف کے بہترین شارحین میں سے ایک ہیں۔"

افکار و نظریات

ابن رشد کے نظریات اور خیالات کو مندرجہ ذیل عنوانات کے تحت تقسیم کیا جا سکتا ہے:
(۱) انسان کے مختلف درجات (۲) آیاتِ قرآنی کا مفہوم (۳) مقصدِ حیات (۴) نفسیات (۵) کائنات کا ابدی ہونا (۶) آزادی ارادہ (۷) معاشرہ میں عورت کا درجہ (۸) سیاسی نظریات

انسان کے مختلف درجات

ابن رشد کے خیال میں علم۔ عقل اور فہم کے لحاظ سے تمام انسان برابر نہیں ہوتے۔ بلکہ ان کی تین قسمیں ہیں۔ اوّل: اعلیٰ ترین انسان۔ جن کی زندگی اور مذہبی عقائد کی بنیاد برہان ہے۔ صداقت تک پہنچنے کے لیے انہیں کسی واسطہ کی ضرورت نہیں ہوتی۔ بلکہ وہ بلا واسطہ صداقت تک پہنچ سکتے ہیں۔ دوم: وہ جو برہان اور وجدان کی منزل تک نہیں پہنچ سکے ہیں۔ بہر حال ان میں سوچنے سمجھنے اور حسن و قبح کا موازنہ کرنے کی قابلیت ہوتی ہے۔ اور سوم: عوام۔ جو ان دونوں صلاحیتوں سے محروم ہوتے ہیں۔ ان کے لیے عام مذہبی عقائد اور قرآن کریم کے لفظی معنوں تک محدود رہنا مناسب ہے۔ طبقۂ اول کے لیے لفظی معنی کافی نہیں بلکہ انہیں ان مفاہیم تک پہنچنے کی کوشش کرنی چاہیے جو الفاظ کے پس پردہ موجود ہیں۔

آیاتِ قرآنی کا مفہوم

ابن رشد اپنے ہم عصر ابن ماجہ اور ابن طفیل کے اس خیال سے متفق ہیں کہ مذہب صداقت کا ضامن ہے۔ لیکن مذہب کا مقصد انسان کی عملی رہنمائی ہے۔ اس لیے اس میں عوام کی رہنمائی

کے لیے اصولوں اور قوانین کو مثالوں اور تشبیہوں کے ذریعہ اس طرح پیش کیا جاتا ہے کہ عوام انہیں آسانی سے سمجھ سکیں۔ عوام کو قرآن کریم کے صرف لفظی معنے بتانے چاہئیں۔ کیونکہ وہ ان کے لیے کافی ہیں۔ اس سے زیادہ نہ ضرورت ہے اور نہ مناسب۔ لفظی معنوں کے پس پشت اور بین السطور ایک اور بھی مفہوم ہوتا ہے۔ عوام میں اس تک پہنچنے کی صلاحیت نہیں ہوتی۔ یہ مفہوم صرف خواص کے لیے ہوتا ہے اور یہی وہ صداقت ہے جس کا ضامن فلسفہ ہے۔ مذہب اور فلسفہ میں کوئی تضاد نہیں۔ بنیادی اور اصولی طور پر دونوں ایک ہیں۔ جو کچھ فرق ہے وہ صرف اظہار خیال میں۔ عوام کے لیے ایک اظہار مناسب ہے اور خواص کے لیے دوسرا۔ مذہب اور وحی اس لیے ضروری ہیں کہ وہ اشخاص جو استدلال اور برہان کے ذریعہ صداقت اور حقیقت تک نہ پہنچ سکیں وحی ان کو صداقت سے روشناس کرادے۔ مذہبی رہنماؤں کو عوام کی رہنمائی کے لیے مذہبی اصولوں کو اس طرح پیش کرنا چاہیئے کہ وہ ان کے لیے قابل فہم اور قابل عمل ہو سکیں۔ خواص کو غور و فکر اور برہان کے ذریعہ صداقت کی تہہ تک پہنچنے کی کوشش کرنی چاہیئے۔ اور یہ صرف فلسفہ کے ذریعے ممکن ہے۔ بالفاظ دیگر صداقت دو قسم کی ہوتی ہے۔ ایک عملی اور دوسری استدلالی عملی صداقت عوام کے عمل کے لیے ہوتی ہے اور استدلالی صداقت خواص کے غور و فکر کے واسطے۔ اسی بنا پر مذہب نے اخلاقی اصول اور ضوابط پر عمل کرنے کے لیے سزا و جزا سے کام لیا ہے تاکہ عوام انعام کے لالچ اور سزا کے خوف سے اخلاقی اصولوں پر عمل پیرا ہو سکیں۔ جہاں تک اخلاق کے صحیح مفہوم کا تعلق ہے اس کا دارومدار عقل پر ہے۔ حقیقی طور پر صرف وہ عمل معیار اخلاق پر پورا اترتا ہے جو عقل کے مطابق ہو اور جس میں سزا و جزا کا کوئی دخل نہ ہو۔ لیکن عوام کے لیے اس معیار تک پہنچنا محال ہے۔ اس لیے ان کے واسطے جزا و سزا کے اصول پیش کیے گئے ہیں۔

مقصدِ حیات

ابن رشد کے خیال میں انسان کی زندگی کا مقصد درجۂ کمال تک پہنچنا ہے۔ یعنی عقل فعال میں اپنے آپ کو سمو دینا۔ اس درجہ تک پہنچنے کے لیے ایک طرف نفس کی ادنیٰ صلاحیتوں خاص کر حواس کو زیر کرنا ضروری ہے اور دوسری طرف غور و فکر کی صلاحیت پیدا کرنا۔ لیکن صرف لاحاصل غور و فکر نہیں۔ بلکہ استدلالی طور پر صحیح غور و فکر جو انسان کو اس اعلیٰ منزل تک لے جا سکے۔ ہر انسان کے لیے اس منزل تک پہنچنا آسان نہیں ہے۔ یہ منزل عوام کے لیے نہیں بلکہ صرف خواص کے لیے ہے۔

۴۔ کتاب کشف المناہج۔ فلسفہ اور مذہب پر۔
۵۔ الکلیات فی الطب۔
۶۔ ہدایت المجتہد و نہایت المقتصد۔ قانون و فقہ پر۔
۷۔ ہیئت پر بعض تصانیف۔

ان کے علاوہ انہوں نے ارسطو، افلاطون اور ابن سینا کی بعض کتابوں کی شرحیں بھی لکھی ہیں۔ جن کی وقعت کسی طرح اصل تصانیف سے کم نہیں۔ عہد وسطیٰ کے یورپ میں انہیں ارسطو کی تصانیف کا سب سے اعلیٰ شارح سمجھا جاتا تھا۔ منک کے خیال میں "وہ ارسطو کی تصانیف کے بہترین شارحین میں سے ایک ہیں۔"

افکار و نظریات

ابن رشد کے نظریات اور خیالات کو مندرجہ ذیل عنوانات کے تحت تقسیم کیا جا سکتا ہے:

(۱) انسان کے مختلف درجات (۲) آیاتِ قرآنی کا مفہوم (۳) مقصدِ حیات (۴) نفسیات (۵) کائنات کا ابدی ہونا (۶) آزادی ارادہ (۷) معاشرہ میں عورت کا درجہ (۸) سیاسی نظریات

انسان کے مختلف درجات

ابن رشد کے خیال میں علم، عقل اور فہم کے لحاظ سے تمام انسان برابر نہیں ہوتے۔ بلکہ ان کی تین قسمیں ہیں۔ اوّل: اعلیٰ ترین انسان۔ جن کی زندگی اور مذہبی عقائد کی بنیاد برہان ہے۔ صداقت تک پہنچنے کے لیے انہیں کسی واسطہ کی ضرورت نہیں ہوتی۔ بلکہ وہ بلا واسطہ صداقت تک پہنچ سکتے ہیں۔ دوم: وہ جو برہان اور وجدان کی منزل تک نہیں پہنچ سکے ہیں۔ بہر حال ان میں سوچنے سمجھنے اور حسن و قبح کا موازنہ کرنے کی قابلیت ہوتی ہے۔ اور سوم: عوام۔ جو ان دونوں صلاحیتوں سے محروم ہوتے ہیں۔ ان کے لیے عام مذہبی عقائد اور قرآن کریم کے لفظی معنوں تک محدود رہنا مناسب ہے۔ طبقۂ اول کے لیے لفظی معنی کافی نہیں بلکہ انہیں ان مفاہیم تک پہنچنے کی کوشش کرنی چاہیے جو الفاظ کے پس پردہ موجود ہیں۔

آیاتِ قرآنی کا مفہوم

ابن رشد اپنے ہم عصر ابن ماجہ اور ابن طفیل کے اس خیال سے متفق ہیں کہ مذہب صداقت کا ضامن ہے۔ لیکن مذہب کا مقصد انسان کی عملی رہنمائی ہے۔ اس لیے اس میں عوام کی رہنمائی

کے لیے اصولوں اور قوانین کو مثالوں اور تشبیہوں کے ذریعہ اس طرح پیش کیا جاتا ہے کہ عوام انہیں آسانی سے سمجھ سکیں۔ عوام کو قرآن کریم کے صرف لفظی معنے بتانے چاہئیں۔ کیونکہ وہ ان کے لیے کافی ہیں۔ اس سے زیادہ نہ ضرورت ہے اور نہ مناسب۔ لفظی معنوں کے پس پشت ادر بین السطور ایک اور بھی مفہوم ہوتا ہے۔ عوام میں اس تک پہنچنے کی صلاحیت نہیں ہوتی۔ یہ مفہوم صرف خواص کے لیے ہوتا ہے اور یہی وہ صداقت ہے جس کا ضامن فلسفہ ہے۔ مذہب اور فلسفہ میں کوئی تضاد نہیں۔ بنیادی اور اصولی طور پر دونوں ایک ہیں۔ جو کچھ فرق ہے وہ صرف اظہار خیال میں۔ عوام کے لیے ایک اظہار مناسب ہے اور خواص کے لیے دوسرا۔ مذہب اور وحی اس لیے ضروری ہیں کہ وہ اشخاص جو استدلال اور برہان کے ذریعہ صداقت اور حقیقت تک نہ پہنچ سکیں وحی ان کو صداقت سے روشناس کرادے۔ مذہبی رہنماؤں کو عوام کی رہنمائی کے لیے مذہبی اصولوں کو اس طرح پیش کرنا چاہیئے کہ وہ ان کے لیے قابل فہم اور قابلِ عمل ہو سکیں۔ خواص کو غور و فکر اور برہان کے ذریعہ صداقت کی تہہ تک پہنچنے کی کوشش کرنی چاہیئے۔ اور یہ صرف فلسفہ کے ذریعے ممکن ہے۔ بالفاظِ دیگر صداقت دو قسم کی ہوتی ہے۔ ایک عملی اور دوسری استدلالی عملی صداقت عوام کے عمل کے لیے ہوتی ہے اور استدلالی صداقت خواص کے غور و فکر کے واسطے۔ اسی بنا پر مذہب نے اخلاقی اصول اور ضوابط پر عمل کرنے کے لیے سزا و جزا سے کام لیا ہے تاکہ عوام انعام کے لالچ اور سزا کے خوف سے اخلاقی اصولوں پر عمل پیرا ہو سکیں۔ جہاں تک اخلاق کے صحیح مفہوم کا تعلق ہے اس کا دارومدار عقل پر ہے۔ حقیقی طور پر صرف وہ عمل معیار اخلاق پر پورا اترتا ہے جو عقل کے مطابق ہو اور جس میں سزا و جزا کا کوئی دخل نہ ہو۔ لیکن عوام کے لیے اس معیار تک پہنچنا محال ہے۔ اس لیے ان کے واسطے جزا و سزا کے اصول پیش کیے گئے ہیں۔

مقصدِ حیات

ابن رشد کے خیال میں انسان کی زندگی کا مقصد درجۂ کمال تک پہنچنا ہے۔ یعنی عقل فعال میں اپنے آپ کو سمو دینا۔ اس درجہ تک پہنچنے کے لیے ایک طرف نفس کی ادنیٰ صلاحیتوں خاص کر حواس کو زیر کرنا ضروری ہے اور دوسری طرف غور و فکر کی صلاحیت پیدا کرنا۔ لیکن صرف لا حاصل غور و فکر نہیں۔ بلکہ استدلالی طور پر صحیح غور و فکر جو انسان کو اس اعلیٰ منزل تک لے جا سکے۔ ہر انسان کے لیے اس منزل تک پہنچنا آسان نہیں ہے۔ یہ منزل عوام کے لیے نہیں بلکہ صرف خواص کے لیے ہے

اور اس کا حصول صرف فلسفہ کے ذریعہ ممکن ہے۔

نفسیات

ابن رشد اپنے نفسیاتی نظریہ میں ارسطو، فارابی اور ابن سیناؒ سے کافی متاثر ہیں۔ وہ کہیں کہیں ان سے اختلاف بھی کرتے ہیں لیکن نسبتاً کم۔ ارسطو عقل فعال اور عقل انفعال میں اس طرح فرق کرتا ہے کہ عقلِ انفعال جسم انسانی کے ساتھ شروع ہوتی ہے اور اس کے ساتھ ہی فنا ہو جاتی ہے۔ اور عقلِ فعال روح کل کے مظہر کے طور پر روح انسانی پر عمل پیرا ہوتی ہے۔ فارابی کے خیال میں اس کی چار قسمیں ہیں:

(۱) عقل ہیولانی۔ یعنی انسانی صلاحیت (۲) عقل بالفعل۔ عقل ہیولانی جب بالقوۃ سے بالفعل میں تبدیل ہو جاتی ہے تو عقل بالفعل کہلاتی ہے (۳) عقل فعال۔ وہ خارجی قوت جس کا منبع خدا ہے اور جو عقل کو بالقوۃ سے بالفعل میں تبدیل کر دیتی ہے (۴) عقل مستفاد۔ جو صرف فعالی حالت ہی میں نہیں آتی۔ بلکہ عقل کی رہبری میں ترقی بھی کرتی ہے۔ ابن رشد عقل ہیولانی اور عقل بالفعل میں فرق نہیں کرتے۔ اول الذکر بالقوۃ ہے اور موخر الذکر بالفعل۔ ان کے لحاظ سے عقل ہیولانی، عقلِ فعال کے جز کے طور پر جسم انسانی میں نفوذ حاصل کر لیتی ہے۔ عقل فعال ابدی۔ ازلی۔ واحد اور کل ہے۔ اور عقل ہیولانی، انفرادی۔ انفرادی موت کے بعد یہ جز اپنے کل میں مدغم ہو جاتا ہے۔ اور اس طرح انفرادی طور پر روح انسانی فنا ہو جاتی ہے۔ ابن رشد فرد کی روح کی بقا کے قائل نہیں۔ روحِ انسانی عقلِ فعال کے طور پر باقی رہتی ہے نہ کہ انفرادی طور پر۔

کائنات کی ابدیت

ابن رشد، ارسطو کے اس نظریہ سے متفق ہیں کہ کائنات ابدی ہے۔ ان کے خیال میں روح اور مادّہ دونوں ابدی ہیں۔ ایک کے بغیر دوسرے کا وجود ممکن نہیں اور یہ دونوں عام معنوں میں تخلیق نہیں۔ مادّہ میں متشکل ہونے کی قوت ابدی طور پر موجود ہے۔ تخلیق کا مطلب قوت کو فعل میں تبدیل کرنا ہے۔ اور خدا صرف ان معنوں میں کائنات کی تخلیق کا علت العلل ہے۔ وہ واجب الوجود ہے۔ اسی سے چشمۂ وجود جاری ہے۔ وجود اس میں ہے اور چونکہ وہ ابدی ہے اس لیے کائنات بھی ابدی اور قدیم ہے۔ مادّہ ایک قوت ہے اور اس میں متشکل ہونے کی صلاحیت ہے۔ یہ صلاحیت اس میں خارجی طور پر نہیں آتی۔ ابدی طور پر موجود ہے اور اس طرح وہ خود ایک خاص شکل اختیار کر سکتا

ہے اور کر لیتا ہے۔ بالقوۃ سے بالفعل بن جاتا ہے۔ اور اس عمل میں اس پر خارجی طور سے نہ کوئی عمل ہوتا ہے نہ کوئی خارجی قوت عمل کرتی ہے اور نہ اس میں کسی صفت اور چیز کا اضافہ ہوتا ہے۔ ہر چیز اور تمام صفات ابدی طور پر مادہ میں موجود ہوتی ہیں، اور وہ لازمی طور پر بالفعل بن جاتی ہیں۔ کائنات کی تخلیق اس عمل کا ایک لازمی نتیجہ ہے۔ خدا اس کائنات کا صرف علتِ اولیٰ نہیں۔ علت العلل ہے۔ نظامِ کائنات قانونِ قدرت کے ماتحت ہے۔ اور اس قانون میں رد و بدل ممکن نہیں۔

آزادیٔ ارادہ

جبر و قدر کے مسئلہ پر وہ اعتدال پسندانہ رویہ کے قائل تھے۔ نہ وہ انسان کو اپنے ارادہ اور فعل میں آزاد مطلق خیال کرتے تھے اور نہ مجبورِ محض۔ اس سلسلہ میں ان کا نظریہ "الامر بین الامرین" کا تھا۔ انسان آزاد بھی ہے اور مجبور بھی۔ ہمارے افعال جزوی طور پر ہمارے ارادے سے متعین ہوتے ہیں، اور کچھ حد تک خارجی اسباب سے۔ صرف ایک مخصوص طریقۂ عمل کے لحاظ سے ہمارے ارادے اور افعال آزاد ہیں۔ ہمارے افعال کافی حد تک ہمارے ارادے کے ماتحت ہیں لیکن ہمارا ارادہ قانونِ قدرت کے۔ ارادہ اور فعل دونوں میں قانونِ قدرت کارفرما ہے۔ غرض ہم دیکھتے ہیں کہ اگرچہ ابن رشد "امر بین الامرین" کے قائل ہیں۔ لیکن ارادہ اور عمل دونوں میں وہ قانونِ قدرت کو اتنی اہمیت دیتے ہیں کہ آزادیٔ ارادہ اور آزادیٔ عمل ہر دو کو وہ قانونِ قدرت سے محدود کر دیتے ہیں۔ اور انسان کو نہ پوری طرح آزادیٔ ارادہ کا حامل قرار دیتے ہیں اور نہ آزادیٔ عمل کا۔

معاشرہ میں عورت کا درجہ

معاشرتی نظریات میں بھی ابن رشد اپنے فلسفیانہ اور نفسیاتی نظریات کی طرح کافی انتہا پسند تھے۔ معاشرتی نظریات میں عورت کے حقوق کے متعلق ان کا نظریہ غالباً سب سے زیادہ انتہا پسندانہ تھا۔ ان کے خیال میں مرد اور عورت دونوں ایک دوسرے کے بالکل مساوی ہیں۔ ان میں سے ایک کو دوسرے پر کوئی فوقیت حاصل نہیں اس لیے ہر دو کو زندگی کے ہر ہر شعبہ میں برابر درجہ ملنا چاہیئے۔ اور فلسفہ۔ علوم۔ ادب۔ فن اور جنگ میں کوئی دروازہ بھی عورت پر بند نہ ہونا چاہیئے۔ مرد اور عورت کا اختلاف کیفیت کا نہیں صرف درجہ کا ہے۔ اور درجہ میں عورت بعض مرتبہ مرد سے بڑھ جاتی ہے۔ افریقہ کی مختلف ریاستوں کی بعض خواتین نے جنگ میں مردوں پر اپنی برتری اور فوقیت ثابت

کردی ہے۔ اور اگر وہ حکومت کے اعلیٰ ترین عہدوں پر بھی فائز ہو جائیں تو اس میں کوئی تعجب کی بات نہ ہوگی" وہ اپنا نظریہ ثابت کرنے کے لیے عرب اور یونان کی عورتوں کی بھی مثالیں پیش کرتے ہیں جو نہ صرف موسیقی وغیرہ میں بلکہ میدانِ جنگ میں بھی اپنی برتری اور فوقیت ثابت کرتی رہتی ہیں۔ ان کے خیال میں اگر مرد اور عورت کو برابر مواقع دئے جائیں۔ یکساں تعلیم دی جاتے۔ ہم رتبہ سمجھا جائے۔ معاشرہ میں دونوں کی برابر عزت و وقعت ہو۔ کسی کو کسی سے کم یا زیادہ نہ سمجھا جائے۔ تو وہ اپنے آپ کو مرد کے مساوی ثابت کرسکتی ہیں۔ ان کی کمتری کی اصل وجہ ان کا گھر میں مقید رہنا۔ تعلیم حاصل نہ کرنا اور معاشرہ میں ان کی وقعت نہ ہونا ہے۔ سلوک تو ان سے جانوروں جیسا کیا جاتا ہے اور الزام یہ دیا جاتا ہے کہ وہ مردوں کے برابر نہیں، صلاحیت اور قابلیت میں وہ مرد سے کم تر ہیں اور زندگی کے مختلف شعبوں میں مرد کا مقابلہ نہیں کرسکتیں۔ حقیقتاً مرد اور عورت صلاحیت میں برابر ہیں۔ اور موجودہ حالات میں جو کچھ فرق ہے، اس کی ذمہ داری مرد کی خود غرضی پر ہے نہ کہ عورت کی کمتر صلاحیت پر۔

سیاسی نظریات

سیاسی نظریہ کے لحاظ سے بھی ابن رشد آزاد خیال تھے۔ وہ خلافت راشدہ کو حکومت کا بہترین نمونہ سمجھتے تھے۔ اور افلاطون کی "ریاست" کے خواب کی حقیقی تعبیر۔ ان کے خیال میں حضرت معاویہ نے اموی شہنشاہیت کی بنیاد ڈال کر اس اعلیٰ جمہوریت کو ختم کر دیا۔ اور اس طرح مسلمانوں میں بہت سی خرابیوں اور فتنہ و فساد کی راہیں کھول دیں۔ وہ عوام کے حقوق پر کافی زور دیتے تھے اور اس لحاظ سے انہوں نے انگریزی مفکر لاک اور فرانسیسی مفکر روسو سے بہت پہلے عوام کے سیاسی حقوق کی حفاظت کی آواز بلند کی۔ ابن رشد ہر قسم کے جبر و استبداد کے خلاف تھے۔ ان کے لحاظ سے جابر سے مراد ایک ایسا حکمران ہے جو امورِ سلطنت میں عوام کے مفاد کا خیال نہ رکھے بلکہ اپنے ذاتی یا جماعتی اغراض کے پیش نظر حکومت کا کام سر انجام دے۔

علامہ اقبال کی تنقید

علامہ اقبال ابن رشد کے نظریات پر تنقید کرتے ہوئے خطبہ اول میں فرماتے ہیں " ابن رشد جس نے یونانی فلسفہ کی زبردست حمایت کی ارسطو کے زیر اثر وہ نظریہ پیش کیا جسے عقلِ فعال کی لافانیت کا نظریہ کہا جاتا ہے۔ یہی وہ نظریہ ہے جو فرانس اور اطالیہ کے ذہن پر زبردست طریقے سے اثر انداز ہوا۔ لیکن میرے

خیال میں یہ نظریہ اس نقطۂ نگاہ کے بالکل خلاف ہے جو قرآن کریم انسانی انا کی وقعت و منزلت کے متعلق پیش کرتا ہے۔ اس طرح ابن رشد کی آنکھوں سے اسلام کا ایک زبردست اور نہایت اہم اصول اوجھل ہو گیا۔ اور اس کی وجہ سے اس نے ایک ایسے غلط فلسفۂ حیات کو فروغ دینے کی کوشش کی جس کے زیر اثر انسان نہ خود کو پہچان سکتا ہے نہ خدا کو اور نہ کائنات کو۔" اپنے چوتھے خطبے میں فرماتے ہیں "تاریخ فلسفۂ اسلام میں ابن رشد نے بقائے روح کے مسئلہ پر خالصاً ما بعد الطبیعیاتی نقطۂ نظر سے بحث کی ہے۔ اور میرے خیال میں بغیر کسی خاص فائدے کے۔ اس نے حس اور عقل میں حد فاصل قائم کی ہے اور اس کی بنیاد قرآن کریم میں غالباً 'نفس' اور 'روح' کے الفاظ پر رکھی ہے۔ ان الفاظ نے مسلم متکلمین میں سے اکثر کو غلط فہمی میں مبتلا کیا ہے۔ کیونکہ ظاہراً طور پر ان الفاظ سے انسان میں دو مختلف اصولوں کا تضاد معلوم ہوتا ہے۔ بہر حال اگر ابن رشد کا یہ نظریہ اس کے خیال میں قرآن کریم پر مبنی ہے تو غالباً وہ غلط ہے...... ابن رشد کے لحاظ سے عقل جسم کا حصہ نہیں ہے۔ اس کی نوعیت مختلف ہے۔ اور یہ شخصیت میں نفوذ کرتی ہے۔ اس لیے یہ واحد، کل اور ابدی حقیقت ہے۔ اس کا یہ مطلب ہے کہ چونکہ عقل کل شخصیت میں نفوذ کرتی ہے اس لیے نفوس انسانی میں اس کا وجود صرف فریب نظر ہے۔ عقل کی ابدی وحدت کا مطلب (جیسا کہ رینان کا خیال ہے) انسانیت اور تہذیب کی بقا تو ہو سکتا ہے۔ لیکن اس کا مطلب انفرادی بقا ہرگز نہیں ہو سکتا۔" ڈاکٹر اقبال کو اولیری کی طرح ابن رشد کے نظریات پر یہ دو اعتراضات ہیں۔ اول یہ کہ ابن رشد کے لحاظ سے انسانی انا کی کوئی قدر و قیمت نہیں۔ اگر انفرادی انا، انائے مطلق کا صرف ایک جزو ہے تو نہ اس کا فی الحقیقت کوئی وجود باقی رہتا ہے اور نہ اس کی قدر و منزلت۔ دوسرے یہ کہ ابن رشد کے نظریئے کی رو سے انفرادی روح انسانی کی بقا کی نفی ہوتی ہے۔ روح کل کی بقا مسلّم ہے لیکن یہ انسانی بقا کی کوئی ضمانت نہیں ہے۔

ابن رشد کی مخالفت

ابن رشد اپنے خیالات میں آزاد اور ان کے اظہار میں بے باک تھے۔ اس آزادی اور بے باکی کی انہیں اپنی زندگی میں اور اس کے بعد بھی خاصی قیمت دینی پڑی۔ ان پر الحاد اور کفر کے فتوے لگائے گئے تنگ نظر ملاؤں نے ان کی مخالفت کی۔ ان پر بے دینی کی بنا پر مقدمہ چلایا گیا۔ یعقوب المنصور نے انہیں جلا وطن کیا۔ ان کی تصانیف نذر آتش تک کی گئیں۔ ان کا پڑھنا ممنوع قرار دیا گیا۔ یورپ میں بعض مقامات پر عیسائی پادریوں نے بھی ان کی تصانیف کے ساتھ یہی سلوک کیا۔ لیکن اس تمام مخالفت کے

باوجود ابن رشد نے اپنے علم و کمال کی بنا پر عالمگیر شہرت حاصل کی۔ ان کی تصانیف کے ترجمے اکثر علمی زبانوں میں ہوئے۔ یورپ کے ذہن پر انہوں نے تقریباً چار سو سال تک حکومت کی اور کافی عرصہ تک فلسفہ، منطق، طب، قانون اور ہیئت میں انہیں وہ حیثیت حاصل رہی جو اور کسی مسلم مفکر کو حاصل نہ ہو سکی۔

ابن رشد پر الحاد کا الزام لگانا بالکل غلط ہے۔ وہ ایک مسلمان تھے ایسے مسلمان جو مذہب کو عقل کے مطابق سمجھتے ہیں۔ ان کے خیال میں مذہب اور فلسفہ نہ صرف یہ کہ ایک دوسرے کے مخالف نہیں بلکہ عین مطابق ہیں۔ اور جہاں اس کے خلاف نظر آتا ہے۔ وہاں ہماری سمجھ کا قصور ہے نہ کہ مذہب کا۔ عبد الکبیر کے خیال میں وہ اس بات کے متمنی تھے کہ مذہب اور فلسفہ کو ایک دوسرے کے عین مطابق ثابت کیا جائے۔ الانصاری اور عبد الولید انہیں ایک مخلص مسلمان سمجھتے ہیں۔ رینان رقمطراز ہے کہ "اس چیز کے ماننے میں کسی قسم کے شک و شبہ کی گنجائش نہیں کہ ابن رشد اسلام کا سچا پیرو تھا۔ خاص طور پر جب ہمیں یہ بھی معلوم ہے کہ اس مذہب (اسلام) کے بنیادی اصولوں میں عقل کے خلاف کوئی فطری عنصر موجود ہی نہیں۔ اور اس مذہب کی بنیادیں وحدت پر استوار ہیں۔"

ابن رشد اپنے نظریات میں بنیادی طور پر فارابی اور ابن سینا سے متفق ہیں۔ اختلافات صرف فروعی اور جزوی ہیں۔ انہوں نے کہیں کہیں غزالی کی اس تنقید سے اتفاق کیا ہے جو غزالی نے فلسفے اور فلسفیوں کے خلاف کی ہے۔ اور اس کے بعد غزالی کی تنقید کے پیش نظر فلسفیانہ نظریات پر نظر ثانی بھی کی ہے اور اس طرح کہیں کہیں فارابی اور ابن سینا سے اختلاف کی راہیں نکل آئی ہیں۔ لیکن جیسا کہ عرض کیا جا چکا ہے یہ اختلافات بنیادی نہیں صرف فروعی ہیں۔

ابن رشد کا اثر

ابن رشد کی مخالفت صرف مسلم متکلمین نے ہی نہ کی بلکہ بعد میں عیسائی پادریوں نے بھی کی۔ اس کے جس نظریہ کی سب سے زیادہ مخالفت کی گئی وہ مادے کا ابدی ہونے کا نظریہ ہے۔ شروع شروع میں مخالفین کا خاصا زور رہا۔ لیکن اس کی صداقت کے دو مفاہیم اور مادہ اور کائنات کے ابدی ہونے کے نظریات نے علمی حضرات کو بہت متاثر کیا۔ آہستہ آہستہ ابن رشد کے نظریات یورپ کے علمی حلقوں میں مقبول ہوتے گئے اور پندرھویں اور سولھویں صدی کے یورپ کے ذہن پر بہت حد تک ابن رشد کی حکمرانی تھی۔

مسلمانوں کے عہد میں ہسپانیہ میں یہودیوں اور عیسائیوں کو ہر طرح کی آزادی حاصل تھی۔ وہ مذہبی طور پر آزاد تھے اور علمی طور پر مسلمانوں سے کسی طرح پیچھے نہ تھے۔ علمی درسگاہوں میں بطور متعلم اور مدرس ان کی تعداد بہت کافی تھی۔ لیکن یعقوب المنصور کے زمانے میں بہت سے یہودی جلاوطن کر دیئے گئے۔ وہ ہسپانیہ کے عیسائی علاقہ۔ فرانس۔ سسلی۔ اور اطالیہ چلے گئے۔ الفونسو ششم نے ان کی خوب آؤ بھگت کی اور اس کے بعد اس کے جانشین فرڈیننڈ نے بھی۔ ان یہودیوں نے مسلم مفکرین کی تصنیفات کے ترجمے کئے اور ان کے نظریات سے یورپ کو روشناس کرایا۔ لیکن انہیں یہاں بھی کچھ زیادہ عرصے تک آرام نہ مل سکا۔ عیسائی امرا ان کی دولت کے متمنی اور پوپ انوسینٹ سوم ان کے خیالات کا دشمن۔ جس کے حکم سے ہزاروں بلکہ لاکھوں یہودی تہ تیغ کر دیئے گئے۔ یہودی یہاں سے بھاگے اور یورپ کے اور دوسرے ممالک میں پناہ لی۔ جہاں جہاں یہ گئے تراجم اور تصانیف کے ذریعے مسلم مفکرین خاص طور پر فارابی۔ ابن سینا اور ابن رشد کے نظریات کی اشاعت کرتے رہے۔ تیرھویں صدی کے شروع ہی میں ابن رشد کے نظریات یورپ میں اس حد تک عام اور مقبول ہو گئے تھے کہ انہیں روکنے کے لیے پادریوں کو عملی اقدامات کرنے پڑے۔ ۱۲۱۰ء میں پیرس کی کونسل نے ارسطو اور ابن رشد کی تمام تصانیف کو پڑھنا اور پڑھانا ممنوع قرار دیدیا۔ ۱۲۱۵ء میں پیرس کے کارڈینل لیگیٹ روبرٹ نے اس حکم کی تصدیق کی۔ اور پھر ۱۲۳۱ء اور ۱۲۴۵ء میں پوپ نے۔ ۱۲۶۳ء میں اربن چہارم نے یہی حکم جاری کیا۔ ۱۲۶۹ء میں پیرس کے بشپ نے ابن رشد کے تیرہ نظریات کو مردود قرار دیا۔ لیکن ان تمام اقدامات کے باوجود ابن رشد کی مقبولیت دن بدن بڑھتی رہی۔ ۱۲۱۵ء میں فریڈرک ثانی روم کا شہنشاہ بنا۔ وہ مسلم مفکرین اور خاص طور پر ابن رشد سے بہت متاثر تھا۔ اس نے ۱۲۲۴ء میں نیپلز کی یونیورسٹی قائم کی۔ یہ یونیورسٹی مسلم علوم اور فلسفہ کا زبردست مرکز بنی۔ یہاں عربی تصانیف کے لاطینی اور عبرانی زبانوں میں ترجمے ہوتے اور تمام یورپ میں پھیل گئے۔ اسی طرح طالیڈ بھی تراجم کا ایک بڑا مرکز تھا۔ غرض تیرھویں صدی کے وسط تک ابن رشد کی تقریباً تمام تصانیف لاطینی اور عبرانی زبان میں منتقل ہو گئی تھیں۔ بولونا اور پاڈووا کی یونیورسٹیاں ابن رشد کے نظریات کے خاص مراکز تھیں۔ ہٹی رقمطراز ہے کہ بارہویں صدی کے اختتام سے لے کر سولھویں صدی تک ابن رشد کے نظریات مقبول رہے۔ مذہبی لوگوں کی مخالفت کے باوجود پہلے ہسپانیہ کے مسلمانوں پر ان نظریات کا زبردست اثر ہوا اور بعد میں عیسائیوں پر۔" اس کی تصانیف قابلِ اعتراض

چیزیں نکالنے کے بعد پیرس کی یونیورسٹی اور دوسرے علمی مراکز میں نصاب میں داخل تھیں " رینان کے خیال میں ابن رشد کے نظریات سولھویں صدی میں اطالیہ میں مقبول ترین نظریات تھے۔ یہ حقیقت ہے کہ ابن رشد کے نظریات اور خیالات نے اطالیہ اور یورپ میں نشاۃ الثانیہ لانے میں کافی اہم حصہ لیا۔ کولٹن کے خیال میں ابن رشد کا اثر عہد وسطےٰ میں اسی قدر تھا جتنا کہ ہمارے زمانے میں ڈارون کا۔ لیکن ایم۔ایم شریف کے بقول اگر ڈارون کے نظریات ابھی تین صدیوں تک اور اسی طرح مقبول رہیں تب کہیں ابن رشد اور ڈارون کے اثر کو ایک دوسرے کے برابر قرار دیا جا سکتا ہے۔

محمد ثروت خاں

عہد غزنوی کی علمی اور ادبی سرگرمیاں

غزنوی دور کا ذکر آتے ہی عام طور پر محمود کی لشکر کشی اور ہندوستان پر اس کے حملوں کا نقشہ آنکھوں کے سامنے پھر جاتا ہے۔ ذرا اور غور کیجئے تو زیادہ سے زیادہ شاعروں کی سرپرستی فردوسی کے ساتھ محمود کی ناانصافی اور البیرونی کی علمی کدوکاوش کا دھندلا سا نقشہ تیار ہو جائے گا۔ بس یہ ہو گی کل تصویر اس حکمران خاندان کے عہد کی جس نے وسط ایشیا کے اہم علاقوں پر دو سو سال (۳۶۶ - ۵۷۹) تک حکومت کی اور جس نے تاریخ پر بڑے گہرے اثرات چھوڑے ہیں لیکن غزنوی دور کا یہ بڑا ہی بھدا اور ناقص تصور ہے جو ہماری مروجہ تاریخوں کی وجہ سے ذہنوں میں قائم ہو گیا ہے۔ اس مضمون کا مقصد غزنوی دور کے متعدد پہلوؤں میں سے صرف ایک پہلو پر جو علم و ادب سے متعلق ہے روشنی ڈالنا ہے۔

فردوسی اور البیرونی کے کارنامے کتنے ہی اہم سہی وہ اس دور کی عظیم علمی اور ادبی جدوجہد کا ایک مختصر حصہ ہیں۔ اسی طرح محمود غزنوی کی ادبی سرپرستی کتنی ہی بڑھی ہوئی کیوں نہ ہو وہ اس دور کے عام علمی ذوق و شوق کی تاریخ کے ایک باب سے زیادہ حیثیت نہیں رکھتی۔

عظیم شخصیتوں کا دور

غزنوی دور کا عہد زریں پانچویں صدی ہجری ہے۔ یہ وہ زمانہ ہے کہ جب غزنی سے لے کر قرطبہ تک مسلمانوں کی ذہنی قوتیں اپنے پورے عروج پر تھیں۔ حدیث میں خطیب بغدادی (۳۹۲-۴۶۳ھ) اور ابن عبدالبر (۳۶۸-۴۶۳ھ)۔ علم الکلام میں غزالی (۴۵۰-۵۰۵)، اور ابن حزم (۳۸۴-۴۵۶ھ)۔ تفسیر میں زمخشری (۴۶۸-۵۳۸)۔ تصوف میں عبداللہ انصاری (۳۹۶-۴۸۱) اور عبدالقادر جیلانی (۴۷۰-۵۶۱)۔ فلسفہ میں ابن مسکویہ (۳۳۰-۴۲۱)۔ طب اور حکمت میں ابن سینا (۳۷۰-۴۲۸)، ریاضی اور سائنس میں ابن ہیثم (۳۵۴-۴۳۰ھ)۔ اور عمر خیام (متوفی ۵۱۵ھ)۔ ادب میں حریری (۴۴۶-۵۱۵)۔ شاعری میں ابن زیدون (متوفی ۴۶۳ھ)، ابن عمار

(۴۲۲-۴۷۷ھ)، انوری (متوفی ۵۸۵ھ) اور معزی (متوفی ۵۴۲ھ)۔ وہ عظیم ہستیاں ہیں جو ہر قوم اور ہر زمانہ کے لیے باعث افتخار ہیں۔ اگرچہ یہ سب پانچویں صدی ہجری سے تعلق رکھتی ہیں لیکن ان سب کا تعلق دنیائے اسلام کے ان علاقوں اور ملکوں سے ہے جو غزنی کی سلطنت کی حدود سے باہر تھے۔ غزنوی سلطنت آخر اسلامی دنیا ہی کا ایک حصہ تھی۔ اور جب بیشتر اسلامی دنیا میں ایسی بے مثل علمی اور ادبی جد وجہد جاری ہو تو مملکت غزنی کے شہر اور آبادیاں اس سے متاثر ہوئے بغیر کس طرح رہ سکتی تھیں۔ ماوراء النہر اور خراسان کے مردم خیز خطے پانچویں صدی کی پہلی چوتھائی میں غزنوی سلطنت کا جزو تھے۔ بلخ، ہرات، نیشاپور، مرو، بخارا اور خوارزم کے علمی مرکز تین چالیس سال سے زیادہ مدت تک غزنوی حکومت کے تحت رہے جس کی وجہ سے خراسان کی یہ علمی تحریک مشرق میں غزنی اور لاہور تک پہنچ گئی اور غزنی کا شہر ایک وسیع وعریض سلطنت میں آباد اہل علم وفن کا ملجا اور ماوئی بن گیا۔ اور جب غزنی کی شمع بجھی تو اس نے بجھتے بجھتے لاہور میں ایک اور علمی شمع روشن کردی۔ غزنی اگرچہ ایک شہاب ثاقب کی طرح اپنی آب وتاب دکھا کر جلد ہی گوشۂ گمنامی کی سمت بڑھ گیا لیکن لاہور کی علمی مرکزیت قائم رہی اور یہ شہر آج بھی پاکستان کا سب سے بڑا اور اسلامی دنیا کا ایک ممتاز علمی مرکز ہے۔

غرض کہ جب اسلامی دنیا میں حصول علم کی تڑپ اپنے شباب پر تھی تو غزنی اور غزنی کے ماتحت علاقے بھی جن میں سے بیشتر پہلے ہی سے علمی مرکزیت حاصل کئے ہوئے تھے اس دوڑ میں دوسرے اسلامی ممالک سے پیچھے نہ تھے۔ چنانچہ محدثین میں حاکم اور بیہقی، ادیبوں میں بدیع الزمان ہمدانی، صوفیا میں ابوسعید ابوالخیر، ماہرین لسانیات میں جوہری اور شعرا میں فردوسی جیسی عظیم ہستیاں موجود تھیں۔ اور جب خراسان کا مردم خیز خطہ سلطنت غزنی کے قبضہ سے نکل گیا تو باقی ماندہ محدود علاقہ میں بھی البیرونی، علی ہجویری اور سنائی جیسی ہستیاں پیدا ہوئیں۔ جب ہم ان عالموں، ادیبوں اور شاعروں پر نظر ڈالتے ہیں اور اس کے ساتھ ہی اسلامی دنیا کی عام علمی جد وجہد پر نظر کرتے ہیں تو معلوم ہوتا ہے کہ ان سرگرمیوں کا وجود کسی محمود یا مسعود غزنوی کا مرہون منت نہیں ہے۔ بلکہ خود ان علم پرست سلاطین کا وجود اور ان کا علمی ذوق وشوق اس زمانہ کی عام علمی فضا اور ماحول کا رہین منت ہے۔ یہ حقیقت ہمیں اچھی طرح سمجھ لینا چاہیئے کہ سلاطین غزنی خواہ کتنے ہی سرپرست علوم سہی لیکن یہ علمی سرگرمیاں ان کی پیدا کی ہوئی نہیں تھیں بلکہ وہ خود ان علمی سرگرمیوں کی پیداوار تھے۔

اہل علم کی سرپرستی

علم وادب کی سرپرستی کے معاملہ میں سلاطین غزنی میں محمود، مسعود، ابراہیم اور بہرام شاہ کو خاندان کے دوسرے حکمرانوں کے مقابلہ میں امتیاز حاصل ہے۔ یہ سلاطین زیادہ تر شعرا کی سرپرستی کیا کرتے تھے۔ ان میں صرف سلطان ابراہیم ایک ایسا حکمران تھا جس کی فیاضیاں شعرا سے زیادہ علما پر ہوئیں۔ ویسے محمود کے متعلق بھی ہمیں معلوم ہے کہ وہ انعام واکرام سے قطع نظر ہر سال ایک لاکھ درہم علماء کے وظائف پر خرچ کرتا تھا۔ لیکن یہ رقم شعراء پر صرف ہونے والی رقموں کے مقابلہ میں ایک حقیر رقم ہے۔ مسعود نے اپنے باپ کے مقابلہ میں اہل علم کی طرف زیادہ توجہ دی۔ چنانچہ البیرونی کا شاہکار قانون مسعودی اسی کی سرپرستی میں لکھا گیا۔ اسی طرح علامہ ثعلبی نے اپنی مشہور کتاب "تیمیہ" کا تتمہ مسعود ہی کے نام سے نامزد کیا ہے۔ اسی طرح قاضی القضاۃ امام ناصحی نے فقہ مسعودی کے نام سے ایک کتاب سلطان مسعود کے نام پر تالیف کی۔ لیکن ان چند مثالوں کے مقابلہ میں شعراء پر اس کے اخراجات کا اندازہ اس سے ہو سکتا ہے کہ ایک شب مجلس طرب میں مسعود نے شاعر زینتی کو ایک لاکھ درہم اور ایک ہاتھی دیا۔ اسی طرح ۴۲۲ھ میں عید الفطر کے موقعے پر جب دربار ہوا اور شعرا نے قصائد پیش کئے تو مسعود نے ہر شاعر کو بیس ہزار درہم، زینتی کو پچاس ہزار درہم اور عنصری کو ایک ہزار دینار سرخ دیئے۔

شاعروں پر فضول خرچی

محمود کے دربار میں چار سو شاعر تھے۔ ایک دفعہ جب شہزادہ مسعود خراسان کی ایک مہم سے واپس آیا تو اس کی تہنیت میں شعراء نے قصائد لکھے۔ محمود نے ہر شاعر کو بیس بیس ہزار درہم اور عنصری اور زینتی کو پچاس ہزار درہم عنایت کئے۔

ایک مرتبہ محمود کی فرمائش سے عضائری نے ایاز کی تعریف میں ایک رباعی لکھی جس کے صلہ میں سلطان نے دو ہزار دینار[1] عطا کئے۔ اس پر عضائری نے ایاز کی تعریف میں پوری غزل لکھ دی تو سلطان نے یہ صلہ دوچند کر دیا۔ اس کے شکریہ میں عضائری نے ایک قصیدہ لکھا۔ جب یہ قصیدہ پیش ہوا تو سلطان نے چودہ ہزار درہم بھر دیئے۔ اس عطیہ کو دیکھ کر ملک الشعراء (عنصری) نے بے حد پیچ و تاب کھایا۔

---

[1] تاریخوں میں دینار لکھا ہے لیکن یہ مبالغہ ہے۔ صحیح رقم درہم ہی معلوم ہوتی ہے (مولف)

اور عضائری کے قصیدہ کے جواب میں ایک قصیدہ لکھا - اس پر محمود نے عنصری کو بھی اسی قدر رقم دیدی

کہا جاتا ہے کہ ایک دن کشمیری غلام ایاز کے چہرہ پر پیچ در پیچ زلفوں کو دیکھ کر محمود بے قابو ہوگیا لیکن جلد ہی زہد نے قدم روک لیے اور ایاز کو حکم دیا کہ زلفیں قطع کر دے - فرمانبردار غلام نے اسی وقت حکم کی تعمیل کی - لیکن بعد میں سلطان کو پشیمانی ہوئی جس پر عنصری نے یہ رباعی پڑھی:

کی عیب سر زلف بت از کاستن است   چہ جائے بہ غم نشستن و خاستن است

جائے طرب و نشاط و مے خواستن است   کاراستن سرو ز پیراستن است

یہ اشعار سلطان کو اتنے پسند آئے کہ عنصری کا منہ تین بار جواہرات سے بھر دیا -

یہ ان ہی فیاضیوں کا نتیجہ تھا کہ جب عنصری کی سواری نکلتی تھی تو چار سو زریں کمر غلام اس کے ہمراہ ہوتے تھے اور جب فرخی باہر نکلتا تھا تو بیس زریں کمر غلام سواری کے جلو میں چلتے تھے اور چار سو اونٹوں پر سامان بار ہوتا تھا اور سونے چاندی کے برتن استعمال میں آتے تھے -

جب ہم شعرا ایران فضول خرچیوں کا مقابلہ خلافت راشدہ کے زمانہ سے کرتے ہیں تو معلوم ہوتا ہے کہ حکمرانوں کی ذہنیت میں کس قدر زبردست انقلاب آگیا تھا - کہاں وہ زمانہ تھا کہ خالد بن ولید نے ایک شاعر کو دس ہزار درہم دیدیئے تھے تو حضرت عمرؓ نے جواب طلب کرلیا تھا اور لکھا تھا کہ اگر یہ رقم خزانہ سے دی ہے تو ناجائز ہے اور اگر اپنی جیب سے دی ہے تو فضول خرچی ہے - یا اب یہ زمانہ آگیا تھا کہ سارا خزانہ قصیدہ گو شعرا ہی پر لٹا دیا جاتا تھا - شعرا کی ایسی سرپرستی اور ان پر اتنی فضول خرچی غالباً اموی اور عباسی دَور میں بھی نہیں کی گئی - عباسیوں کے دربار میں شعرا سے زیادہ علما اور حکما کی سرپرستی کی گئی - غزنوی دربار میں یہ چیز برعکس ہوگئی -

ممتاز شعرا

عہد غزنوی میں شاعری کے لیے اس سازگار فضا کا جائزہ لینے کے بعد مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اس جگہ اس دور کے چند ممتاز شاعروں کا تذکرہ بھی کر دیا جائے -

عنصری - سب سے پہلے عنصری متوفی ۴۳۱ھ / ۱۰۳۹ء کو لیجئے جو محمود غزنوی کے دربار کا ملک الشعرا تھا - عنصری اگرچہ بنیادی طور پر ایک قصیدہ گو شاعر ہے لیکن اس نے قصائد کے علاوہ مثنویاں بھی لکھی تھیں جو اب ناپید ہیں - اس کے تیس ہزار اشعار میں سے اب صرف تین ہزار باقی ہیں - اس کا دیوان تہران میں چھپ چکا ہے جس میں قصائد کے علاوہ چند غزلیات اور رباعیاں بھی ہیں -

فرخی محمود کے دربار کا دوسرا بڑا شاعر فرخی متوفی ۴۲۹ھ سجستان کا رہنے والا تھا۔ غزنی آنے کے بعد اس کو عروج ہوا۔ بقول شبلی "اس کے کلام کا جوہر زبان کی صفائی، سلاست اور روانی ہے اس نے اس ابتدائی زمانہ میں زبان کو اس قدر صاف کر دیا تھا کہ آج کی زبان معلوم ہوتی ہے۔" فتح سومنات پر اس کا قصیدہ

فسانہ گشت و کہن شد حدیث اسکندر   سخن نو آر کہ نو را حلاوتیست دگر

اور سلطان محمود کی وفات پر اس کا مرثیہ

شہر غزنیں نہ ہماں است کہ من دیدم پار   چہ فتاد است کہ امسال دگرگوں شد کار

فارسی زبان کی بڑے معرکے کی نظمیں ہیں۔

اسدی - عنصری اور فرخی کے بعد دربار محمود کے شعراء میں اسدی، عسجدی اور عضائری کو نمایاں مقام حاصل ہے۔ اسدی متوفی ۴۲۵ھ/۱۰۳۳ء طوس کا باشندہ تھا۔ اس کی اہمیت ایک تو اس وجہ سے ہے کہ وہ فردوسی کا استاد تھا اور دوسرے اس وجہ سے کہ اس نے اپنے قصائد کے شروع میں بطور تمہید مناظرات لکھے ہیں جن کی علمی دنیا میں بڑی شہرت ہے۔

عضائری - اس دور کا ایک ممتاز شاعر عضائری متوفی ۴۲۶ھ/۱۰۳۴ء شروع میں رے کے بویہی حکمران بہاء الدولہ (۹۹۸ - ۱۰۱۲) کے دربار سے منسلک تھا۔ وہ وہاں سے ہر سال ایک قصیدہ لکھ کر محمود کے پاس بھیجتا تھا جس کے صلہ میں ایک ہزار دینار ملا کرتے تھے۔ بہاء الدولہ کی وفات کے بعد غزنی آگیا اور محمود سے گراں قدر انعامات حاصل کئے جن کا پہلے تذکرہ ہو چکا ہے۔

عسجدی - قصیدہ گو شعراء میں عسجدی متوفی ۴۳۲ھ اس مشہور قصیدہ کا مصنف ہے جو اس نے سومنات کی فتح پر کہا تھا اور جس کا مطلع یہ ہے:

تا شاہِ خسرواں سفرِ سومنات کرد   کردارِ خویش را علمِ معجزات کرد

منوچہری - دربار غزنوی کا ایک اور بلند پایہ شاعر منوچہری متوفی ۴۳۲ھ ہے۔ لیکن منوچہری کا محمود کے دربار سے تعلق نہیں تھا۔ وہ شروع میں جرجان کے حکمران ملک المعالی (۴۰۳ - ۴۲۱) ابن قابوس کے دربار سے متعلق تھا اور اسی نسبت سے منوچہری تخلص کرتا تھا۔ اس کے انتقال پر غزنی آگیا اور مسعود کے دربار سے منسلک ہو گیا۔ شبلی نے منوچہری کے متعلق لکھا ہے کہ "اس کے کلام کی بڑی خصوصیت برجستگی، روانی اور شستگی ہے۔ وہ مناظر قدرت کا نقشہ نہایت خوبی سے

کھینچتا ہے۔ اگر ان اشعار کو جو اس نے قصائد کی تمہید میں لکھے ہیں الگ جمع کر دیا جائے تو نیچرل شاعری کا ایک عمدہ مجموعہ تیار ہو جائے گا۔"

فردوسی ۔ متذکرہ بالا شعراء میں ہر شاعر اگرچہ فارسی زبان کا بلند پایہ شاعر ہے لیکن ان میں سے کسی کو بھی وہ شہرت اور مقبولیت حاصل نہ ہو سکی جو فردوسی کو حاصل ہوئی۔ فارسی کا یہ نامور شاعر طوس کا رہنے والا تھا۔ اس کا تعلق ان ایرانیوں سے تھا جو شعوبی کہلاتے تھے اور عرب کے مقابلہ میں ایران کی ہر چیز کو بہتر سمجھتے تھے۔ قدیم ایران کی عظمت اگرچہ خاک میں مل چکی تھی لیکن فردوسی کی یہ تمنا تھی کہ وہ اپنے آبا و اجداد کے پُر فخر کارناموں کو اس طرح نظم کرے کہ وہ غیر فانی بن جائیں۔ چنانچہ اس کا آغاز فردوسی نے اپنے وطن میں ۳۶۵ھ سے کیا جبکہ اس کی عمر ۴۰ سال تھی۔

فردوسی کا شاہنامہ فارسی زبان کی سب سے بڑی رزمیہ نظم ہے۔ اس نے اس کے ذریعہ ایران قدیم کو زندہ جاوید کر دیا اور ان قوم پرستوں کے حوصلے بلند کر دیئے جو ایران کی اسلامی نشاۃ ثانیہ کو ناپسندیدہ نظروں سے دیکھتے تھے۔ یہ بیان تعجب خیز ہے کہ ایرانی قوم پرستی کا یہ کارنامہ محمود جیسے حکمراں کے دربار میں پایۂ تکمیل کو پہنچا جو کفر کے مقابلہ میں اسلام کی تلوار سمجھا جاتا رہا ہے اور جس نے تاریخ میں ایک بت شکن کی حیثیت سے شہرت حاصل کی ہے۔

فردوسی کی عجم پرستی ہی کا اثر ہے کہ شاہنامہ خالص فارسی میں لکھا گیا ہے اور اس میں وہ عربی الفاظ جو فارسی زبان کا اس وقت تک جزو بن چکے تھے کم سے کم استعمال کیے گئے ہیں۔

فردوسی نے شاہنامہ لکھ کر فارسی کی رزمیہ شاعری کو نقطۂ کمال پر پہنچا دیا۔ بعد کے نقادوں نے فردوسی کو خدائے سخن قرار دیا۔ شاہنامہ کی ایک اور خصوصیت اس کی تاریخی اہمیت ہے اور بقول شبلی " شاہنامہ میں لڑائی کے سامان کی اس قدر تفصیل ہے کہ ہم یہ بتا سکتے ہیں کہ آج سے دو ہزار سال قبل آلاتِ جنگ کیا تھے۔ فردوسی کو واقعہ نگاری اور جذباتِ انسانی کے اظہار میں کمال تھا اور اس میں وہ تمام شعرا کا پیشرو ہے۔"

فردوسی کا شاہنامہ تو مکمل ہو گیا لیکن ایران کا مزاج اس حد تک اسلامی ہو چکا تھا کہ ایک کافر قوم کے کارناموں کو نظم کرنے کی وجہ سے فردوسی کے شاہنامہ کو عرصۂ دراز تک ہر دلعزیزی حاصل نہ ہو سکی بلکہ اس کی مخالفت ہوئی۔ اس کے جواب میں کسی شاعر نے "عمر نامہ" لکھا۔ لیکن کسی نظم کو زندۂ جاوید بنانے کے لیے صرف ایک اچھے موضوع کو تحریر میں لے آنا کافی نہیں۔ اس کے لیے والمیک، ہومر،

اور فردوسی کا قلم بھی چاہیئے جو عمر نامہ کو حاصل نہ ہو سکا۔ بعد میں جوں جوں زمانہ گذرتا گیا شاہنامہ کی ہر دلعزیزی میں اضافہ ہوتا گیا اور آج جبکہ دنیا کے ہر ملک میں قوم پرستی کا دور دورہ ہے شاہنامۂ فردوسی ایران میں عہد غزنوی کے مقابلہ میں زیادہ مقبول ہے۔

شاہنامہ کا یورپ کی کئی زبانوں میں بھی ترجمہ ہو چکا ہے۔ انیسویں صدی میں فرانسیسی اطالوی اور جرمن زبانوں میں مکمل ترجمے کئے گئے اور موجودہ صدی کے پہلے عشرہ میں انگریزی میں بھی ترجمہ ہو گیا۔ اردو میں شاہنامہ کا خلاصہ نظم کی شکل میں ملتا ہے۔

فردوسی یوسف زلیخا کے نام سے ایک مثنوی کا مصنف بھی ہے لیکن اس میں شاہنامہ والی بات نہیں۔

دوسرے دَور کے شعراء

مذکورہ بالا شعرا کے بعد جو سب کے سب محمود غزنوی کی موت کے دس سال بعد وفات پا چکے تھے تقریباً نصف صدی تک غزنی کی مملکت میں کوئی ممتاز شاعر نظر نہیں آتا۔ سلطان ابراہیم غزنوی کے زمانہ میں حالات نے پھر کروٹ لی اور تین ممتاز شاعر بہ یک وقت ظہور میں آئے۔ مسعود سعد سلمان۔ ابوالفرج رونی۔ اور سنائی۔

رونی۔ ان میں رونی اور سلمان کا تعلق مملکت غزنی کے صوبہ لاہور سے ہے۔ اہل پاکستان کے لیے ان دونوں کی اس لحاظ سے بڑی اہمیت ہے کہ وہ اس خطہ کے فارسی کے اولین ممتاز شاعر ہیں۔ فارسی شاعری کی تاریخ میں رونی اور سلمان دونوں کا مقام بہت بلند ہے۔ دونوں اپنے دور کے بہترین قصیدہ گو تھے۔ عرفی نے تو رونی (متوفی ۴۹۲ھ) کو فارسی کے سب سے بڑے قصیدہ گو انوری کا ہم پلہ قرار دیا ہے۔

سلمان ۔ مسعود سعد سلمان (۴۳۸ھ - ۵۱۵ھ) لاہور میں پیدا ہوا۔ بڑا ذہین تھا۔ عربی۔ فارسی اور ہندی تینوں زبانوں کا شاعر تھا اور تینوں زبانوں میں اس کے دیوان تھے۔ اب ان میں عربی اور ہندی کے دیوان تو ناپید ہیں لیکن فارسی دیوان موجود ہے جس میں پندرہ ہزار اشعار ہیں۔ سلطان ابراہیم غزنوی اور اس کے بیٹے مسعود کے زمانہ میں وہ دو مرتبہ گرفتار ہوا جس کی وجہ سے اس کو قید و بند میں تقریباً اٹھارہ سال گذارنا پڑے۔ اس زمانہ میں اس نے جو جلیلہ قصائد لکھے وہ فارسی شاعری کی تاریخ میں یادگار رہیں گے۔ سلمان رہائی کے بعد شاہی کتب خانہ کا منتظم مقرر ہوا اور اسی زمانہ میں اپنے کلام کو ترتیب دیا۔ اس کا دیوان آقائے رشید یاسمی نے تصحیح و ترتیب کے بعد تہران سے شائع کیا ہے۔

سنائی ۔ عہد غزنوی کے آخری عظیم شاعر سنائی ہیں جو فردوسی کے بعد اس دور کے سب سے بڑے شاعر ہیں۔
سنائی (متوفی ۵۴۶ھ) خاص غزنی کے رہنے والے تھے۔ انہوں نے عام رواج کے مطابق شروع میں شاعری کو پیشہ بنا رکھا تھا اور بہرام شاہ کے دربار میں قصیدہ گوئی پر زورِ طبع صرف کرتے تھے۔ بعد میں انہوں نے یہ زندگی ترک کر کے گوشہ نشینی اختیار کر لی اور سلوک کی ایسی منزلیں طے کیں کہ ممتاز صوفیا میں ان کا شمار ہونے لگا۔ اب وہ جو شعر کہتے تھے وہ ان کے قلبی واردات کے ترجمان ہوتے تھے۔

سنائی کی شاعری کا موضوع تعمیرِ اخلاق اور تصوف کے مسائل ہیں۔ وہ فارسی میں اخلاقی اور صوفیانہ شاعری کے بانی ہیں۔ انہوں نے اپنے صوفیانہ خیالات کو اس طرح شعر کا جامہ پہنایا کہ شاعری کی لطافت اپنی جگہ قائم رہی، بلکہ ایک نقاد کے الفاظ میں "وہ شعریت میں تمام قدیم شعرا سے آگے بڑھ گئے۔" جوش و سرمستی ان کے کلام کی خصوصیت ہے۔ وہ پہلے شاعر ہیں جنہوں نے تمثیل اور تشبیہ کے ذریعہ مسئلہ کی وضاحت کی۔ قصائد میں بھی ان کا پایہ بلند ہے۔ "ان کے قصائد پختگی اور برجستگی میں سوائے فرخی کے تمام معاصرین اور قدما سے بڑھے ہوئے ہیں۔"

سنائی نے فارسی شاعری کا رُخ موڑ دیا۔ انہوں نے پہلی مرتبہ شاعری سے ایسا کام لیا جو مفید ہے۔ وہ ایک ایسے شاعر ہیں جن کا کلام اسلامی روح سے ہم آہنگ ہے اور اس لحاظ سے اگر ہم یہ کہیں کہ سنائی نہ صرف اپنے عصر کے بلکہ پورے غزنوی دور کے سب سے زیادہ باعظمت شاعر تھے تو مبالغہ نہ ہوگا۔ وہ بلاشک و شبہ فارسی شاعری کے مجدد ہیں۔ انہوں نے فارسی شاعری کے اس عہد زریں کا دروازہ کھول دیا جس کے ممتاز نمائندے عطار، رومی، حافظ اور جامی ہیں۔

سنائی کی تصانیف ایک دیوان اور سات مثنویوں پر مشتمل تھیں۔ لیکن اب صرف دیوان اور ایک مثنوی "حدیقہ" موجود ہے۔ باقی مثنویاں ناپید ہیں۔ دیوان کے مقابلہ میں "حدیقہ" نے ایران میں بڑی ہر دلعزیزی حاصل کی لیکن پروفیسر براؤن کا خیال ہے کہ "دیوان میں مثنوی کے مقابلہ میں زیادہ اچھے اشعار ہیں۔"

تصوف میں سنائی کا جو مقام ہے اس کا اندازہ مولانا روم کے ان دو اشعار سے کیا جا سکتا ہے:

عطار روح بود سنائی دو چشم او ۔۔۔ ما از پئے سنائی و عطار آمدیم

ترک جوشے کردہ من نیم خام ۔۔۔ از حکیم غزنوی بشنو تمام

سنائی کی تصنیفات تصوف کی مستقل کتابیں ہیں۔ انہوں نے ایک قصیدہ میں جس کا نام "رموز الانبیا و کنوز الاولیا" ہے تصوف کے معارف و حقائق بیان کئے ہیں۔ ان کا دیوان تیس ہزار اشعار پر مشتمل ہے۔ (باقی)

ڈاکٹر غلام جیلانی برق

مَن کی دُنیا

من کی دنیا ایک ایسی پُراسرار دنیا ہے جس کی واردات و کیفیات کا ادراک ہماری عقل نارسا نہیں کر سکتی۔ یوں تو کائنات میں اور بھی بے شمار ایسی اشیاء موجود ہیں جو ہمارے فہم و ادراک سے ورا تر ہیں مثلاً عقل، نظر، زمانہ، شعور، تحت الشعور، وجدان وغیرہ۔ لیکن ہم ان کے وجود کا انکار نہیں کرتے اور اپنی نافہمی کا اعتراف کر لیتے ہیں۔ دوسری طرف جب کوئی خدارسیدہ انسان ہم سے نور و سرور، وجد و مستی، غیبی طاقتوں اور آوازوں کا ذکر کرتا ہے تو ہم اسے دیوانہ و خبطی سمجھ کر نظر انداز کر دیتے ہیں۔ حالانکہ دنیا کے بڑے بڑے اخلاقی و سیاسی انقلابات انہی دیوانوں کے پیدا کردہ تھے۔ یہ ایک مسلمہ حقیقت ہے کہ جب تک کسی جذبہ میں شدت کی جنبش و حرکت پیدا نہ ہو انسان کوئی غیر معمولی کارنامہ دکھا ہی نہیں سکتا۔ چنگیز و سکندر کی نام آوری کا سبب اُن کا جذبۂ ملک گیری تھا۔ برلا اور ڈالمیا کے تموّل کا محرّک خوفِ افلاس کا جذبہ تھا اور بڑے بڑے اہل قلم کی تخلیقات یا تو جذبۂ شہرت کا نتیجہ تھیں یا جذبۂ اصلاح و تجدید کا۔ جب تک ایک آدمی عقل کے زیر اثر رہتا ہے تو وہ ہر اقدام سے پہلے سود و زیاں کا اندازہ لگاتا، تمام خطرات کا جائزہ لیتا اور ہر قدم پھونک پھونک کر رکھتا ہے۔ ایسا آدمی عموماً بزدل، جامد اور بے روح سمجھا جاتا ہے۔ لیکن جب کسی شخص پر کوئی جذبہ غالب آجاتا ہے تو اُس سے غیر معمولی اعمال سرزد ہونے لگتے ہیں۔ عشق میں فرہاد نے تنہا پہاڑ کاٹا تھا۔ ایڈورڈ ہفتم نے تخت چھوڑ دیا تھا۔ غصّے میں بھائی اور باپ تک کو قتل کر دینے کے واقعات آئے دن دیکھنے اور سننے میں آتے ہیں۔ یہ حقیقت ہے کہ اگر ہمارے شعراء، اولیا اور مصلحین زبردست حسّاس اور "جذباتی" نہ ہوتے تو غالباً ان کے کارناموں پر دنیائے انسانی یوں نازاں نہ ہوتی۔ جب ان دیوانوں پر کوئی بڑی روح مسلّط ہو جاتی ہے تو یہ چنگیز، ہلاکو، فرعون، قارون اور نمرود بن جاتے ہیں۔ اور جب ان پر کسی پاک و عظیم روح کا قبضہ ہو جاتا ہے تو یہ موسیٰ و ابراہیمؑ، سقراط و افلاطون، اقبال و گوئٹے اور حسین و حیدر کی صورت میں جلوہ گر ہوتے ہیں۔

اچھی اور بُری روح کا تسلط۔

گو ہماری محدود عقل اس بات کو سمجھنے سے قاصر ہے لیکن لاکھوں انسانوں کا مشاہدہ و تجربہ شاہد ہے کہ بعض اوقات اچھی یا بُری ارواح دماغ پر قابض ہو جاتی ہیں۔ اور یہ تسلط یا تو عارضی اور شدید ہوتا ہے اور یا دھیما اور دائمی۔ اگر یہ عارضی تسلط بُری روح کا ہو تو جسم کو شدید کوفت ہوتی ہے۔ ہاتھ پاؤں مُڑ جاتے ہیں، مُنہ سے ڈراؤنی چیخیں نکلتی ہیں۔ چہرہ بھیانک ہو جاتا ہے اور آنکھوں سے آگ برسنے لگتی ہے۔ ایسا آدمی یا تو مہمل جملے منہ سے نکالتا ہے یا عربی، فارسی، انگریزی وغیرہ کی عبارتیں پڑھنا شروع کر دیتا ہے۔ اور یا بے ہوش ہو جاتا ہے۔ اس صورتِ حال کو "جن پڑ جانا" کہتے ہیں۔ اس حملے کے دوران میں جو جملے مریض کی زبان سے نکلتے ہیں وہ اس کے اپنے نہیں ہوتے۔ بلکہ اس روح کی کارستانی ہوتی ہے جو دماغ پر چھا جاتی ہے۔ اس صورتِ حال کا ایک ناقص سا منظر اُس لڑکی میں بھی نظر آتا ہے جسے ہپناٹزم کا ماہر بے ہوش کر کے اپنا ارادہ اس پر مسلط کر دیتا ہے اور وہ لڑکی اس کی خواہش کے مطابق بولتی، ہاتھ پاؤں ہلاتی؛ بلکہ کسی سہارے کے بغیر ہوا تک میں معلق ہو جاتی ہے۔ مجھے اس طرح کے کئی مناظر اپنی آنکھوں سے دیکھنے کا اتفاق ہوا ہے۔ ۱۹۱۸ء میں ایک طالب علم کو دیکھا کہ حملے کے دوران میں اُس کے ہاتھ پاؤں مُڑ گئے۔ وہ بار بار چیخیں مارتا اور ساتھ ہی ایسی زبانوں کی عبارتیں پڑھتا جن سے وہ ناآشنا تھا۔ ۱۹۲۳ء میں ہوشیارپور کے ایک سینما ہال میں بنگال کے ایک پروفیسر نے ایک لڑکی کو اسٹول پر کھڑا کر کے پہلے بے ہوش کیا۔ اس کے بعد وہ اسٹول کھینچ لیا اور وہ لڑکی ہوا میں معلق ہو کر رہ گئی۔ گورنمنٹ کالج کیمبلپور کے ایک لکچرار اشفاق حسین صاحب آج سے چند ماہ پہلے کراچی گئے اور وہاں انہیں دل ڈوبنے کے دورے پڑنے لگے۔ جب طبی علاج ناکام رہا تو کسی نے ایک معزز خاتون کا پتہ دیا جو ارواح کو طلب کر سکتی تھی۔ چنانچہ یہ اس خاتون کے پاس گئے۔ اس نے انہیں ڈرائنگ روم میں بٹھایا اور کہنے لگی کہ میں خود تو کچھ نہیں جانتی البتہ اتنا کر سکتی ہوں کہ کسی بڑے طبیب یا ڈاکٹر مثلاً بقراط، بوعلی سینا وغیرہ کی روح کو طلب کروں اور آپ اس سے مشورہ لے لیں۔ اس وقت ان کے ساتھ ایک ایسے صاحب بھی تھے جو پامسٹری میں دلچسپی رکھتے تھے انہوں نے اصرار کیا کہ سب سے پہلے پامسٹری کے مشہور پروفیسر کیرو کی روح کو طلب کیا جائے۔ چونکہ وہ خاتون روح کے تسلط سے بے ہوش ہو جاتی تھی اور اس کا جسم ٹوٹ کر رہ جاتا تھا اس لیے اس نے کہا کہ وہ ایک دن میں صرف ایک ہی روح کو طلب کر سکتی ہے۔ فیصلہ یہی ہوا کہ اس روز کیرو کو بلایا جائے۔ اس کے بعد ہوا یہ کہ اس خاتون کے کہنے پر پروفیسر اشفاق کے ساتھی

نے اپنی ہتھیلی میز پر رکھ دی۔ اور وہ خاتون بے ہوش ہو گئی۔ اس حالت میں اس کے منہ سے چھ سات منٹ تک ایک تقریر جاری رہی جس کی ابتدا یوں ہوئی۔ گڈ مارننگ ایوری باڈی۔ کیرو سپیکنگ۔ (GOOD MIRNING EVERY BODY CHAIRO SPEAKING) اور اس کے بعد ہاتھ کی تمام لکیروں پر سیر حاصل بحث کی۔ آخر میں کہا گڈ بائی۔ اور پسینے میں ڈوبی ہوئی وہ خاتون دوبارہ ہوش میں آ گئی۔

ان واقعات پر عقل و علم کی روشنی میں بحث کرنا ناممکن ہے۔ عقل انہیں کوئی اہمیت نہیں دیتی لیکن یہ ایسے ٹھوس واقعات ہیں جو تخلیق آدم سے آج تک لاتعداد انسانوں کے مشاہدہ میں آئے۔ ان انسانوں میں اولیا و انبیا تک شامل تھے۔ اور ہم اس قیاس آرائی پر مجبور ہو گئے کہ کائنات میں کچھ ایسی خفیہ طاقتیں موجود ہیں جو انسانی دماغ کو اپنے بس میں کر لیتی ہیں۔ یہ طاقتیں بُری بھی ہوتی ہیں اور اچھی بھی۔ بُری کو اصطلاحاً جن یا شیطان کہا جاتا ہے۔ اور اچھی کو فرشتہ۔ ایک رسول کی وحی کی کیفیت بھی کچھ اسی طرح کی ہوتی ہے۔ کہ ایک مقدس فرشتہ پیغمبر کے دماغ اور زبان کو اپنے بس میں کر لیتا ہے اور اس وقت اس کے منہ سے ایسے کلمات نکلتے ہیں جو پیغمبر کے اپنے نہیں ہوتے بلکہ اس فرشتے کے ہوتے ہیں۔ ہمارے حضور صلعم کی وحی کے متعلق قرآن میں کچھ اسی قسم کی بات کہی گئی ہے ارشاد ہوتا ہے: إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ، ذِي قُوَّةٍ عِندَ ذِي الْعَرْشِ مَكِينٍ مُّطَاعٍ ثَمَّ أَمِينٍ وَمَا صَاحِبُكُم بِمَجْنُونٍ - وَلَقَدْ رَآهُ بِالْأُفُقِ الْمُبِينِ وَمَا هُوَ عَلَى الْغَيْبِ بِضَنِينٍ - وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَيْطَانٍ رَّجِيمٍ (تکویر)
(یہ قرآن ایک جلیل و بزرگ فرشتے کا کلام ہے۔ جو صاحبِ قوت ہے۔ ربّ العرش کے پاس مقیم ہے، آسمانوں میں اس کی اطاعت کی جاتی ہے۔ وہ بے حد دیانت دار ہے۔ تمہارا نبی کسی جن کے زیر اثر یعنی مجنون نہیں۔ تمہارے رسولؐ نے اس بزرگ فرشتے کو ایک روشن افق پر دیکھا تھا۔ یہ فرشتہ امورِ غیب کو بتانے میں بخل سے کام نہیں لیتا اور یہ قرآن کسی مردود شیطان کا کلام نہیں)

دماغ پر فرشتے کے اس شدید اور عارضی تسلط کا سلسلہ وحی کے خاتمہ کے ساتھ ختم ہو چکا ہے اور تسلطِ جن کے واقعات اس قدر شاذ و نادر ہیں کہ قابلِ توجہ نہیں بن سکتے۔ البتہ خفیہ طاقتوں کے دوامی اور دھیمے تسلط کو ہم نظر انداز نہیں کر سکتے۔ ہمیں اپنے اردگرد دو قسم کے انسان عموماً نظر آتے ہیں۔ ایک وہ جو نیکی کی سیدھی راہ پر چل رہے ہیں۔ ان کے سینے سرور و اطمینان سے لبریز ہیں اور

ان کا دماغ خوف و اضطراب سے آزاد ہے۔ ان کے ہر اقدام کا نتیجہ کامیابی و مسرت ہے۔ ان کے دماغ میں جو اسکیم یا منصوبہ آتا ہے وہ خود ان کے لیے اور دوسروں کے لیے منفعت بخش ہوتا ہے۔ اور دوسری طرف ایسے لوگ بھی موجود ہیں جن کا معمول جھوٹ، فریب، بد دیانتی اور فتنہ انگیزی ہے اور ان کے دماغ میں جو تجویز یا اسکیم آتی ہے وہ خود ان کے لیے اور دوسروں کے لیے نقصان رساں ہوتی ہے۔ ان دونوں طبقوں کو دیکھ کر یہی نتیجہ اخذ کیا جا سکتا ہے کہ اول الذکر افراد کو کسی ایسی خفیہ روح کی رہنمائی حاصل ہے جو ان کے دماغ میں صرف نیک ارادے اور تجاویز ڈالتی ہے۔ اور دوسرے طبقہ پر کوئی خبیث روح یا شیطان مسلط ہے جو اسے ہمیشہ بدکاری اور بد اندیشی کی ترغیب دیتی ہے۔ پہلے طبقے سے لوگ محبت کرتے ہیں اور دوسرے سے نفرت۔ ان دونوں طبقوں کی اس دماغی کیفیت کے متعلق کچھ اشارات قرآنِ حکیم میں بھی ملتے ہیں۔ مثلاً:

اِنَّ الَّذِیْنَ قَالُوْا رَبُّنَا اللّٰہُ ثُمَّ اسْتَقَامُوْا تَتَنَزَّلُ عَلَیْھِمُ الْمَلٰٓئِکَۃُ اَلَّا تَخَافُوْا وَلَا تَحْزَنُوْا ...... (سجدہ)

(جو لوگ اللہ کو اپنا رب بنا کر اس راہ پر عزم و استقلال سے چلنے لگ پڑتے ہیں۔ ہم ان پر فرشتے نازل ہوتے ہیں۔ جو انہیں یہ بشارت دیتے ہیں کہ خوش ہو جاؤ کہ اب خوف و خطر کی کوئی وجہ باقی نہیں رہی)

تاریخ کا مشہور واقعہ ہے کہ جب فرعون کے سپاہی حضرت موسیٰ علیہ السلام کو بعد از ولادت قتل کرنے کے لیے ان کے گھر کی طرف روانہ ہوئے تو ان کی والدہ سخت گھبرائیں۔ جب کوئی اور راستہ نظر نہ آیا تو بچے کو ایک صندوق میں رکھ کر دریائے نیل میں پھینک دیا۔ قرآن میں اللہ کہتا ہے:

وَاَوْحَیْنَآ اِلٰٓی اُمِّہٖٓ اَنِ اقْذِفِیْہِ فِی الْیَمِّ۔

(کہ ہم نے والدۂ موسیٰؑ کو بذریعۂ وحی کہا تھا کہ بچے کو دریا میں پھینک دے)

اُمِّ موسیٰؑ کی اس تجویز کو اللہ نے اس لیے وحی کہا ہے کہ یہ خیال اللہ نے اس کے دماغ میں کسی فرشتہ کی وساطت سے ڈالا ہوگا۔ غور فرمائیے کہ شہد کی مکھی کس صناعی و چابک دستی سے چھتہ تیار کرتی اور اس میں شہد بھرتی ہے۔ سوال پیدا ہوتا ہے کہ مکھی کو یہ فن کس نے سکھایا؟ قرآن کہتا ہے کہ وَاَوْحٰی رَبُّکَ اِلَی النَّحْلِ یعنی اللہ نے اسے بذریعہ وحی اس ہنر کی تعلیم دی۔ ان آیات سے معلوم ہوتا ہے کہ سوچنا اور سوچھنا کسی خارجی خفیہ طاقت کے تصرف سے عمل میں آتا ہے۔ بدکاروں کے متعلق ارشاد ہوتا ہے:

اِسْتَحْوَذَ عَلَیْھِمُ الشَّیْطٰنُ فَاَنْسٰھُمْ ذِکْرَ اللّٰہِ (مجادلۃ)

(بدکاروں پر شیطان مسلط ہو جاتا ہے جو انہیں اللہ سے بالکل غافل کر دیتا ہے)
اس سے واضح تر آیت یہ ہے:
وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَوْلِيَاؤُهُمُ الطَّاغُوتُ يُخْرِجُونَهُم مِّنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ (بقرہ)
(سیہ کار لوگوں کی دوستی شیاطین سے قائم ہو جاتی ہے جو انہیں نور کی دنیا سے نکال کر اندھیرے کی طرف لے جاتے ہیں)
"اندھیرے کی طرف لے جانے" کی تاویل شاید یہی ہو کہ شیاطین ان سیہ کاروں کے دماغ میں بُرے ارادے اور تجاویز ڈالتے ہیں۔

امریکہ کے مشہور پروفیسر ولیم جیمز اپنی کتاب VARIETY OF RELIGIOUS EXPERIENCE میں ڈاکٹر ہٹی کا تجربہ یوں پیش کرتا ہے:

"میرا تجربہ یہ ہے کہ خدا پر بھروسہ رکھنے والا تمام خطرات سے محفوظ گزر جاتا ہے۔ عین ضرورت کے وقت کبھی کوئی شخص پردۂ غیب سے آکر معاون ہو جاتا ہے.... جس طرف جانا خطرناک ہو اس طرف رکاوٹیں خود بخود کھڑی ہو جاتی ہیں۔ اور جو چیز مفید ہو اس کی راہ سے تمام رکاوٹیں ہٹ جاتی ہیں۔ عین وقت پر ہمت پیدا ہو جاتی ہے یا غیب سے ایسی تجویز آجاتی ہے جو مفید ہو.... ایسے آدمی کو یقین ہوتا ہے کہ مناسب وقت پر کام خود بخود ہو جائے گا۔"

عین وقت پر کوئی نئی تجویز سوجھ جانا، ایک ڈرامہ نگار کے دماغ میں کوئی نیا پلاٹ آجانا اور مقالہ لکھتے وقت نیا نکتہ یا خیال سوجھنا ایسے واقعات ہیں جو ہر صاحب قلم کو عموماً پیش آتے رہتے ہیں۔ دماغ میں یہ نئے خیالات کہاں سے آتے ہیں اور کون ڈالتا ہے؟ ان سوالات کا جواب ایک عام آدمی یہ دے گا کہ یہ سب کچھ دماغ کی کارستانی ہے۔ اور ہمارے صوفیا یہ کہیں گے کہ خیالات عقل کی تخلیق ہیں اور عقل پر ایک خفیہ طاقت ہر وقت مسلط رہتی ہے۔ اگر یہ طاقت اچھی ہو تو تخلیقاتِ عقل اچھی ہوں گی ورنہ بُری۔ صوفیا ہمیں یہ بھی بتاتے ہیں کہ ایک آدمی کے دماغ پر شیطان و فرشتہ بیک وقت اثر ڈالتے رہتے ہیں۔ فرشتہ اللہ کی طرف بلاتا ہے اور شیطان بدی کی ترغیب دیتا ہے۔ اثر اندازی کا یہ مقابلہ برسوں جاری رہتا ہے۔ اگر یہ آدمی اللہ کا ہو جائے تو شیطان مایوس ہو کر اسے چھوڑ جاتا ہے اور اگر یہ مائل بہ شر ہو جائے تو پھر فرشتہ رخصت ہو جاتا ہے۔ انسان جس قوت کی طرف مائل ہوتا ہے اسی کا اثر غالب ہو جاتا ہے۔

خدا

انیسویں صدی کے مغربی سائنسدانوں کا خیال یہ تھا کہ کائنات کے اس عظیم کارگاہ کے پیچھے کوئی دماغ کارفرما نہیں۔ بلکہ بجلی کے مثبت و منفی ذرّات، جن سے یہ کائنات تعمیر ہوئی، اتفاق سے پیدا ہو گئے تھے۔ ان گنت صدیوں کی تعمیر و تخریب کے بعد یہ مہ و انجم اور یہ کہسار و چمن زار اتفاقاً وجود میں آ گئے تھے۔ یہ موسموں کا تغیر و تبدّل، یہ نور و ظلمت کا حیرت انگیز نظام، ہر دل کا بہتّر مرتبہ دھڑکنا، مکھی کے انڈے سے ہر مقام پر مکھی ہی پیدا ہونا، اور آم کے درخت میں صرف آم لگنا آڑو نہ لگنا محض اتفاق ہے۔ بیسویں صدی میں جب سائنس نے کتاب کائنات کے چند اوراق اُلٹے اور فطرت کے ہر پہلو میں اسے کمال ہی کمال نظر آیا، کہیں کوئی بدنظمی، فتور اور نقص دکھائی نہ دیا، تو سائنس سوچنے لگا کہ تخلیق و تدوین کے یہ کرشمے اتفاقیہ نہیں ہو سکتے چنانچہ پروفیسر ولیم میکبرایڈ نے کہا:

"کیا کوئی شخص سنجیدگی سے یہ کہہ سکتا ہے کہ کائنات میں نظم و توازن قائم رکھنے والی قوت برق پاروں کی اتفاقیہ ترکیب و آمیزش سے پیدا ہو گئی ہے؟"

آئن سٹائن لکھتا ہے:

"کائنات پر ایک دماغ حکومت کر رہا ہے، اس سے بحث نہیں کہ وہ دماغ ریاضی دان کا ہے یا آرٹسٹ کا، شاعر کا ہے یا سب کا۔ یہ ایک ایسی حقیقت ہے جو ہماری حیات کو پُرمعنی بناتی ہے، کاروبارِ زندگی میں جان ڈالتی ہے۔ اُمیدوں کو اُبھارتی ہے اور جہاں علم ناکام ہو جائے وہاں ہمارے ایمان کو مستحکم بناتی ہے۔"

اٹھارویں صدی کا ایک صاحبِ نظر ڈرہم کہتا ہے:

"آغاز سے اب تک جتنے انسان پیدا ہوئے۔ سب کے چہرے الگ الگ تھے، اور اس میں حکمت یہ ہے کہ اگر سب چہرے یکساں ہوتے تو قطعاً معلوم نہ ہو سکتا کہ باپ کون ہے اور بیٹا کون، افسر کون ہے اور ماتحت کون، فلاں عورت کا شوہر کون ہے اور بھائی کون؟ ہر چیز کا ہر شخص مالک بن بیٹھتا۔ چہروں کا یہ اختلاف بہت بڑی حکمت کا حامل ہے اور اس کا انتظام کوئی ایسی ہستی کر رہی ہے جس کی دانش کا کوئی کرانہ نہیں۔"

جو خدا کائنات کے ہر شعبے کا انتظام کر رہا ہے۔ سیاروں کو ان کی معینہ گذرگاہوں پر چلا رہا ہے، سمندروں کا کروڑوں ٹن پانی ہوا کے کندھوں پر لاد کر ہماری کھیتیوں پر برسا رہا ہے۔ پھولوں

کو رنگ و لو دے رہا ہے اور عنادل کو سوز و ساز ۔ وہ انسانی احوال و معاملات پر بھی اثر انداز ہو گا۔ ہو گا نہیں ۔ یقیناً ہے ۔ جس طرح مکھی کے انڈے سے آج تک مچھر پیدا نہیں ہوا ۔ اور آک کے درخت میں آج تک آم نہیں لگے ۔ اسی طرح انسان کی طویل تاریخ میں بدکاری کا نتیجہ آج تک اچھا نہیں ہوا ۔ اور نہ نیکی کا انجام کبھی خراب رہا ۔ ہر عمل کے ساتھ ایک نتیجہ بندھا ہوا ہے ۔ بلندی سے گرنے کا نتیجہ چوٹ ، آگ میں ہاتھ ڈالنے کا نتیجہ سوزش ، سستی کا نتیجہ رسوائی ، محنت کا نتیجہ سربلندی ہے وقس علیٰ ہذہ ۔ ہم اعمال کے انتخاب میں آزاد ہیں چاہیں تو محنت کریں اور چاہیں تو سست رہیں ۔ لیکن نتائج بھگتنے پر مجبور ہیں ۔ ہم ان نتائج کو کسی چال یا فریب سے نہیں ٹال سکتے ۔ سوال پیدا ہوتا ہے کہ یہ نتائج کہاں سے آتے ہیں ؟ انہیں اٹل کس نے بنایا ؟ ازل سے اب تک ان میں یکسانیت کیوں ہے ؟ جواب ایک ہی ہے کہ جو طاقت مچھر اور مکھی تک نگرانی کر رہی ہے وہ انسانی اعمال و افعال سے غافل نہیں ہو سکتی ۔ اس طاقت کے ساتھ تعلق قائم کرنے سے انسان عظیم بن جاتا ہے ۔ اور اس سے بچھڑ جائے تو حقیر و ذلیل رہ جاتا ہے ۔

اللہ سے رابطہ

جس طرح انسانی تعلقات میں کئی درجے ہوتے ہیں ۔ مثلاً پہلے شناسائی ، پھر دوستی ، پھر گہری محبت اور آخر میں فرہاد و قیس الاعشق ۔ اسی طرح اللہ سے تعلقات کے کئی مراحل ہیں ۔ مثلاً پہلے ترک گناہ ، پھر بلند اعمالی ، پھر شب بیداری اور آخر میں فنا فی الذات ۔ لیکن میں آپ کو اس کٹھن سفر میں بہت دور نہیں لے جانا چاہتا ۔ صرف پہلی منزل ہی کی سیر کرانا چاہتا ہوں ۔ اللہ سے رابطہ پیدا کرنے کی بنیادی شرط یہ ہے کہ انسان گناہ کو چھوڑ دے ۔ جھوٹ ، فریب ، فحش کاری ، بددیانتی ، بے رحمی ، رعونت ، لالچ ، اور دیگر رذائل کو ترک کرنے کے بعد دوسرا قدم یہ اٹھائے کہ اعمال خیالات میں بلندی و پاکیزگی پیدا کرے ۔ اس اقدام کا پہلا فائدہ یہ ہو گا کہ دماغ خوف و خطر سے آزاد ہو جائے گا ۔ نہ دنیا میں کسی محاسبے کا ڈر رہے گا اور نہ آخرت میں ۔ دوسرا یہ کہ نگاہ میں رعنائیت آجائے گی ۔ یہ دنیا جو بدکاروں کے لیے آنسوؤں کی ایک وادی ہے حسین و جمیل نظر آنے لگے گی ۔ حرص و طمع ناپید ہو جائیں گے ۔ دنیوی لذات حقیر معلوم ہونے لگیں گی ۔ دنیا سے دل بے نیازی کی مسرت سے معمور ہو جائے گی ۔ اور اس فقیری کے مقابلے میں شان سکندری ہیچ معلوم ہو گی ۔ تیسرے یہ کہ تسلیم و رضا کی نعمت مل جائے گی ۔ اس کائنات پر ایک سرسری سی نظر ڈالنے کے بعد یہ حقیقت کھل جاتی

ہے کہ اللہ کی حکمت و دانش لامحدود و بے کراں ہے۔ اس کی ہر تخلیق اعجاز اور ہر فعل سراپا حکمت ہے وہ جو کچھ کرتا ہے ہماری بہتری کے لیے کرتا ہے۔ اس کی گھٹائیں ہماری کھیتوں کے لیے اور ہوائیں رشتۂ حیات قائم رکھنے کے لیے ہیں۔ اس کے آفتاب ہمارے پھل پکا رہے ہیں۔ اس کے ماہتاب ہماری راتوں کو حسین و پُرسکون بنا رہے ہیں۔ اس کی زمین ہمارا بسیرا، ہمارا ذخیرہ خانہ، ہماری سیرگاہ، اور آغوشِ راحت ہے۔ اگر اللہ کی ہر تخلیق۔ اس کا ہر اقدام اور ہر فعل ہمارے فائدے کے لیے ہے تو کیا ہمارے لیے بہتر نہیں کہ ہم اپنے آپ کو اس کے سپرد کر دیں اور دُکھ اور سکھ دونوں کو نعمت سمجھ کر قبول کرلیں؟ ہم آئے دن ریلوں، موٹروں اور کشتیوں میں سوار ہونے کے بعد اپنے آپ کو ملاحوں اور ڈرائیوروں کے رحم و کرم پر چھوڑ دیتے ہیں۔ خیال یہ ہوتا ہے کہ ملاح ہوشیار ہے، دریا کے پُرخطر مقامات سے آگاہ ہے، وہ ہماری کشتی کو ساحل تک بہ حفاظت پہنچا دے گا۔ یہ دنیا بھی ایک سمندر ہے جس میں زندگی کی نیّا رواں ہے۔ ہمارا کھیون ہار اللہ ہے۔ وہ راہ کی چٹانوں سے واقف اور منزل سے آشنا ہے۔ اُس پر بھروسہ کیجیے۔ اپنے آپ کو اس کے حوالے کر دیجیے۔ آپ پر کوئی زد نہیں پڑے گی اور اس تسلیم و رضا سے آپ کی زندگی مسرور، پُر اطمینان اور سرمدی بن جائے گی۔ مارکس اریلیس کی یہ صدا کتنی روح افروز ہے:

"اے رب جو کچھ تجھے پسند ہے وہ مجھے بھی پسند ہے۔ تیرے ہر عمل میں مجھے بہتری نظر آتی ہے۔ تو جس چیز کے لیے جو وقت مقرر کرے وہ بالکل درست ہے۔ تیرے طمانچے مجھے ماں کی تھپک معلوم ہوتے ہیں۔ تمام اشیا کا وجود تجھی سے ہے۔ تو ہی سب کا مبدا و منتہا ہے۔ اے رب! یہ حسین کائنات تیری بستی ہے۔"

وجد و کیف

انسانی دماغ مختلف کیفیات کا منبع و مرکز ہے۔ کیفیت کی ایک قسم وہ ہے جو اچھا نغمہ سن کر پیدا ہوتی ہے۔ ایک وہ جو عمدہ شعر سے طاری ہوتی ہے۔ ایک وہ جو مشاہدۂ جمال و تماشائے حسن سے پیدا ہوتی ہے اور ایک وہ ہے جو ذکرِ الٰہی سے جنم لیتی ہے۔ اس کیفیت کا رنگ ہی جداگانہ ہے۔ یہ تمام دیگر کیفیات سے عمیق، دیرپا اور سرور آور ہوتی ہے۔ ذکرِ الٰہی بظاہر اسمائے الٰہی کی تکرار ہے لیکن درحقیقت روح کا سفر ہے، منبعِ نور و قوت یعنی خدا کی طرف۔ یہی وہ سفر ہے جو روح میں بالیدگی سرمدیت اور لانہایت پیدا کرتا ہے۔ حیات کائنات سے ہم آہنگ ہو جاتی ہے۔ روح میں یقین

وایمان کی حرارت پیدا ہوتی ہے۔ کائنات کے جسم میں ایک روح عظیم رواں دواں نظر آنے لگتی ہے، اور پہاڑوں کے ان بلند و پست سلسلوں اور ستاروں کی بکھری ہوئی محفل میں چشم وجدان ایک ایسا رشتۂ وحدت دیکھ لیتی ہے جو زمان و مکان کی تمام تفریقات کو مٹا دیتا ہے۔ اس وجدان کے مقابلے میں عقل ایک نہایت ادنیٰ اور سطحی چیز معلوم ہوتی ہے۔ فرانسس تھامپسن کیا خوب فرماتے ہیں:

"مجھے یوں محسوس ہوتا ہے کہ ہمارے گرد ایک روحانی وجود ہے۔ جس طرح نفس میں ایک ایسی سطح ہے جسے تحت الشعور کہتے ہیں، اسی طرح ایک بلند تر سطح بھی ہے جو فلسفہ و خرد کے ادراک سے باہر ہے۔ اور جسے روحانی عالم کہنا زیادہ موزوں ہوگا۔ ہماری روح کی طاقت کا سرچشمہ یہی عالم ہے۔ اور اسی بلند سطح پر پہنچ کر ہمیں اپنی غیر معمولی طاقتوں کا احساس، روح کل کا وجدان اور اپنے لافانی ہونے کا ایمان حاصل ہوتا ہے۔"

پروفیسر ولیم جیمز کیا پتے کی بات کہتے ہیں:

"میں یوں محسوس کرتا ہوں کہ اس دنیا سے پرے بھی ایک دنیا ہے جس کی سرحدیں اس مادی دنیا سے ملی ہوئی ہیں۔ ہمارے بلند مقاصد و تحریکات وہیں سے آتے ہیں۔ ہماری زندگی اسی سے متاثر ہوتی ہے اور یہ تاثر ہمارے اعمال و افکار میں عظیم انقلاب پیدا کرتا ہے۔ تمام مذاہب والے اس فوق الفطرت سرچشمۂ قوت کو خدا کہتے ہیں۔ خدا ایک ایسی ہستی ہے جو ہمارے اعمال پر اثر انداز ہوتی ہے۔ اگر آسمانوں میں کوئی ایسا خدا بھی موجود ہے جو ہمارے شخصی معاملات سے قطعاً بے نیاز ہے، تو ایسا خدا بیکار محض ہے۔ اور ہمیں اس کی قطعاً ضرورت نہیں۔"

تصریحاتِ بالا کا ماحصل یہ ہے کہ خدا سے رابطہ قائم کرنے اور اپنے آپ کو اس کے سپرد کر دینے کے بعد دل میں ایک آسمانی قسم کا سکون پیدا ہو جاتا ہے۔ انسان کو اپنی غیر معمولی طاقتوں کا احساس ہونے لگتا ہے۔ بہارستانِ کائنات کی ہر روش پر کسی کے لطیف قدموں کی چاپ سنائی دیتی ہے۔ کثرت میں وحدت نظر آتی ہے اور کچھ خفیہ طاقتیں ہمارے پاکیزہ ارادوں کی تکمیل میں ہماری معاون بن جاتی ہیں۔ عقل شاید کسی منزل پر بھی میری تائید نہ کرے لیکن حقیقت یہ ہے کہ اگر عقل وارداتِ دل سے ناآشنا ہے تو رازِ زندگی کو قطعاً نہیں پا سکتی۔ بقولِ اقبال:

یہ عقل جو مہ و پرویں کا کھیلتی ہے شکار
شریکِ شورشِ پنہاں نہیں تو کچھ بھی نہیں

محمد جعفر پھلواروی

عملی زندگی میں خیر و شر

انسان کا نصب العین مختلف اقدار کے راستے سے "قدر الاقدار" تک پہنچنا ہے۔ لیکن اس سلسلے میں چند اہم حقائق کو بھی پیش نظر رکھنا نہایت ضروری ہے۔

جہاں تک ایک اچھی اسکیم کا تعلق ہے یہ ذہن رسا کے لیے دشوار کام نہیں۔ آبادی سے دور کسی ویران غار کوہ میں بیٹھ کر انسان اعلیٰ سے اعلیٰ خیالات و تصورات قائم کر سکتا ہے۔ دشواری کا وہاں پتہ چلتا ہے جہاں ان اسکیموں کو بروئے کار لانا ہو۔ اس مقصد کے لیے انسان کو دنیا میں آنا پڑتا ہے۔ عقیدے سے عمل کی طرف، تجرد سے تعلق کی طرف اور ویرانے سے آبادی کی طرف آنا پڑتا ہے۔ ایک انجینئر اپنے ذہن میں ایک نفیس کوٹھی کا نقشہ آسانی سے تیار کر سکتا ہے۔ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ اسے اس کے لیے سخت ذہنی کاوش کرنی پڑے۔ لیکن اصل دشواری کا احساس اسے اس وقت ہوگا جب اس نقشے کو کاغذ پر منتقل کرے گا۔ اور صرف اتنا ہی نہیں بلکہ کاغذی نقشے سے جب وہ مشہود شکل میں لانے کھڑا ہوگا تو زمین کا انتخاب، مواد کی فراہمی، کاریگروں کی تلاش، نگرانی کے فرائض، وقت کا انتظار بھی کرنا ہوگا اور پھر بھی ہر ہر قدم پر سینکڑوں قسم کی نئی نئی رکاوٹیں، دشواریاں اور الجھنیں پیش آتی رہیں گی جن میں بعض تو ایسی ہوں گی کہ ذرا سی غفلت پوری اسکیم کو درہم برہم کر سکتی ہے یا پورے نقشے کو بگاڑ سکتی ہے۔

یوں ہی سمجھیے کہ علائق دنیا سے الگ ہو کر محض خوشنما تصورات میں کھوئے رہنا دشوار نہیں۔ دشواریوں کا اندازہ اس وقت ہوتا ہے جب ان تصورات و اقدار کو مشہود پیکر میں لانے کے لیے آباد دنیا اور اس کے معاشرے سے پالا پڑے۔ اس وقت بقائے اقدار میں جو شدید کش مکش پیدا ہوتی ہے اس کا اندازہ وہ لوگ کر ہی نہیں سکتے جو قطع علائق کر کے کسی زاویۂ خمول میں بیٹھے ہوئے آسمان تخیل میں شاعرانہ پرواز کیا کرتے ہیں۔ اور عملی دنیا سے انہیں کوئی تعلق نہیں ہوتا۔ اعلیٰ اقدار کو ذہن میں رکھ کر جب دنیا میں آنا پڑے تو کسی "قدر" کے حصول کے لیے اسی قدر کو بعض اوقات مجروح کرنا پڑتا ہے۔ اس کے سوا چارہ کار ہی نہیں۔ ایک مثال سے اسے یوں سمجھیے کہ انسانی جان کی بڑی قدر و قیمت ہے

اس لیے ظاہر ہے کہ انسانی جانوں کو محفوظ رکھنا بڑی اعلیٰ قدر ہے۔ اس سے کسی کو انکار نہیں لیکن انسانی جانوں کی حفاظت ہی کی خاطر انسانوں کا خون بہانا بھی بعض اوقات لازمی ہوتا ہے اور ایسے مواقع بھی پیش آتے ہیں جب کہ ایک اعلیٰ مقصد کے لیے انسانی خون بہانا ہی اعلیٰ قدر ہوتی ہے۔ اگر کوئی شخص کسی دوسرے انسان کو جان بوجھ کر قتل کر دے تو اس قاتل کو قتل کر دیا جاتا ہے۔ کیوں؟ بہ ظاہر تو یہی معلوم ہوتا ہے کہ جو کام قاتل نے کیا ہے وہی کام سوسائٹی کرتی ہے۔ اس نے بھی قتل کیا اور سوسائٹی بھی قتل ہی کرتی ہے۔ دونوں میں بظاہر کوئی فرق نہیں معلوم ہوتا۔ لیکن قاتل کو اس کے قتل کی سزا قتل کی شکل میں اس لیے دی جاتی ہے کہ اگر ایسا نہ کیا جائے تو ایسے مزید ارتکاب جرم یعنی واردات قتل کرنے کی جرأت بھی ہو سکتی ہے۔ علاوہ ازیں دوسروں کے لیے بھی ایسے اقدامات کی جسارت ممکن ہو جائے گی۔ دیکھئے یہاں اس مثال میں پہلا قتل تو حرام تھا اور دوسرا قتل عین حلال ہے۔ حالانکہ دونوں کی ظاہری شکل یکساں ہے۔ دوسرے لفظوں میں یوں کہیئے کہ پہلا قتل ناحق ہے اور دوسرا حق۔ یہ دوسرا قتل قتل ہونے کے باوجود حق کیوں ہے؟ صرف اس لیے کہ یہ ایک قتل بہت سے دوسرے قتل سے بچا لیتا ہے۔ ایک انسان کی جان سزا میں جاتی ہے لیکن بہت سی دوسری انسانی جانیں محفوظ ہو جاتی ہیں۔

آپ نے دیکھا! اصل مقصد تو یہی ہے کہ خونریزی سے اجتناب کیا جائے لیکن دنیائے عمل میں قدم رکھنے کے بعد اس نصب العین سے کبھی کبھی نیچے بھی اترنا پڑتا ہے اور یہ اسی نصب العین کے حصول کی خاطر ہوتا ہے۔ یہ تنزل محض ظاہری تنزل ہے ورنہ مقصد دونوں ہی کا انسانی جان کی حفاظت ہے۔ دوسرے لفظوں میں اسے یوں کہہ سکتے ہیں کہ بعض اوقات ایک نصب العین کے حصول کے لیے بظاہر اسی نصب العین کو مجروح کرنا پڑتا ہے۔ اس کی مثال ایسی ہے جیسے ایک پھوڑے کی تکلیف سے نجات دلانے کے لیے نشتر لگانا پڑتا ہے۔ اس میں تکلیف تو ہوتی ہے مگر اس کا مقصد تکلیف پہنچانا نہیں بلکہ آرام دینا ہے۔ لیکن آرام دینے کا یہ مقصد ایک نشتری تکلیف ہی سے حاصل ہوتا ہے۔ مقصد آرام ہے لیکن کسی قدر اسی مقصد کو مجروح کیا جاتا ہے۔ یوں کہیئے کہ قریب قریب ہر قدر کے حصول کے لیے اسی قدر کو کچھ نقصان پہنچانا بھی ایک قدر ہے اور یہ کچھ ناگزیر سی قدر ہے۔

جب ایک قدر کے حصول کے لیے اسی قدر کو مجروح کرنا پڑتا ہے تو اس طرز عمل کے اندر سے

بھی ایک دوسری اعلیٰ قدر پیدا ہو جاتی ہے اور وہ یہ ہے کہ اگر کسی قدر کو مجروح ہی کرنا پڑے اور اس کے بغیر اس قدر کا حصول ممکن نہ ہو تو کم از کم اتنا ضرور ہو کہ اس کی مجروحیت کو کم سے کم کر دیا جائے۔ مثلاً کسی کو اگر قتل ہی کرنا پڑے تو اسے کم سے کم تکلیف دی جائے۔ یا اسے اس سے زیادہ تکلیف نہ دی جائے جتنی اس نے اپنے مقتول کو دی ہے۔ یا اگر کسی فساد کو دور کرنے کے لیے جنگ و قتال کرنا پڑے تو کم سے کم تعدادِ قتل پر اکتفا کیا جائے وغیرہ وغیرہ۔

اوپر جو کچھ بیان کیا گیا ہے وہ محافظتِ اقدار کی صرف ایک شکل تھی۔ دوسری شکل یہ ہے کہ ایک قدر کی محافظت منحصر ہوتی ہے کسی دوسری قدر کے مجروح ہونے پر۔ یعنی جس قدر کو محفوظ کرنا ہو خود اسی کو تو مجروح کرنے کی ضرورت نہیں ہوتی لیکن کوئی دوسری قدر مجروح ہو جاتی ہے۔ مثلاً امن وامان قائم کرنا بڑی اعلیٰ قدر ہے لیکن اس کے قیام میں کبھی کبھی سختی و تشدد بھی اختیار کرنا پڑتا ہے تشدد یا تادیب بہ ظاہر رحم وکرم کے خلاف ہوتا ہے لہذا ہر تادیبی کارروائی رحم وکرم جیسی اعلیٰ قدر کو کچھ نہ کچھ ضرور مجروح کرے گی۔ لیکن اس کے بغیر امن وامان یا ادب آموزی ہو ہی نہیں سکتی۔ ایسے ہم یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ ایک مقصد کے حصول کے لیے اس سے ادنیٰ مقصد کو قربان کرنا پڑتا ہے۔ گھاس کی قربانی سے پودا اور پودے کی قربانی سے چوپایہ اور چوپائے کی قربانی سے انسان کو نمو حاصل ہوتا ہے۔ گویا ادنیٰ سطح کی قربانی سے اعلیٰ سطح کا نشوونما ہوتا ہے۔ اسی طرح اعلیٰ قدر کی محافظت کے لیے کسی دوسری ادنیٰ قدر کو قربان یا مجروح کرنا پڑتا ہے۔ قدرت کا نظام ہی کچھ ایسا ہے کہ اس سے مفر نہیں۔ ایسے مواقع پر جب کہ اعلیٰ قدر کے لیے ادنیٰ قدر کو مجروح کرنا پڑے تو ایک دوسری قدر اس کے اندر سے بھی ابھرتی ہے اور وہ یہ ہے کہ اعلیٰ قدر کے زیادہ سے زیادہ حصول کے لیے ادنیٰ قدر کو کم سے کم مجروح یا قربان کیا جائے۔ بہ ظاہر یہی نظر آئے گا کہ ایک قدر مجروح یا قربان ہو رہی ہے لیکن دراصل دو دو قدروں کا حصول ہوتا ہے۔ ایک یہ کہ کوئی اعلیٰ قدر حاصل ہوتی ہے اور دوسرے یہ کہ دوسری قدر کم سے کم مجروح ہوتی ہے اور یہ بجائے خود ایک اعلیٰ قدر ہے۔ فرض کیجیے ڈاکوؤں کا ایک گروہ یا ایک گاؤں زندگی کو اجیرن کیے ہوئے ہے۔ جس کا استیصال امن وامان کے لیے ضروری ہے۔ ظاہر ہے کہ نصیحت و پند کے تمام مراحل کے بعد اگر یہ راہِ راست پر نہ آئیں تو تادیبی کارروائی کرنی ہی پڑے گی۔ لیکن اس کا انداز یہ نہ ہونا چاہیے کہ ساری آبادی کو ختم کر دیا جائے یا ہر ایک کو لامتناہی تشدد کا نشانہ بنایا جائے۔ بلکہ اس کا لحاظ

دیکھنا چاہیئے کہ وہ کون سی کم سے کم سختی یا تادیبی کارروائی ہے جو اس فتنے کا استیصال کر سکتی ہے۔

زندگی میں بہت سے مراحل ایسے بھی آتے ہیں جہاں شر کے اندر سے خیر ابھرتی ہے۔ اس وقت انسان کو شر ہی اختیار کرنا پڑتا ہے لیکن وہ اختیار شر ہی عین خیر ہوتا ہے۔ یہ اُن مواقع پر ہوتا ہے جہاں انسان کے سامنے دو یا زیادہ شر ہوں۔ اور اُسے ان میں سے کسی ایک کا مجبوراً انتخاب کرنا پڑے یعنی اس کے سامنے جو چیزیں آرہی ہیں وہ شر ہیں لیکن وہ ان سب سے بھاگ نہیں سکتا اسے کسی ایک کو اختیار کرنا ہی پڑتا ہے۔ اس سے مفر نہیں۔ ایسی صورت میں یہ کرنا چاہیئے کہ جس میں شر کم سے کم ہو اسی کو اختیار کرلے۔ اسی کو اھون الشرین یا اھون البلیتین (LESSER EVIL) کہتے ہیں۔ یہاں بہ ظاہر انسان شر ہی کو اختیار کرتا ہے لیکن دراصل یہ خیر ہی ہے کیونکہ صرف خیر کو اختیار کر لینا ہی ایک قدر نہیں۔ بڑے شر سے بچ جانا بھی خیر ہی ہے۔ اس کی مثال یوں سمجھئے کہ انسان کسی ایسی جگہ پھنس جاتا ہے جہاں اس سے کہا جاتا ہے کہ یا تو شراب پیو یا فلاں کو قتل کرو ورنہ تم کو جان سے مار دیا جائے گا۔ یہاں اس کے سامنے تین شر ہیں: جان دینا، شراب پینا، اور کسی کو قتل کرنا۔ اب اسے ان تینوں میں سے کسی ایک کو انتخاب کرنا ہوگا۔ ایسی حالت میں اگر اسے جان بچانا ضروری ہے تو اسے شراب پینے کو قتل پر ترجیح دینی پڑے گی۔ مگر ہاں یہ ضروری نہیں کہ ہر موقعے پر ایسا ہی ہو۔ ہو سکتا ہے کہ کسی موقعے پر جان دے دینا ہی اعلیٰ قدر ہو۔ ایسے مواقع پر انسان کو جلد سے جلد نیک نیتی و اخلاص کے ساتھ سوچ کر فیصلہ کرنا پڑتا ہے کہ کس چیز کو اختیار کرے اور کسے چھوڑ دے۔ اس وقت تھوڑے سے وقت میں ہر قدر کے تمام پہلوؤں کے قریب اور بعید نتائج کو نیز عارضی اور مستقل اثرات کو پیش نظر رکھ کر فیصلہ کرنا پڑتا ہے۔ اور قرآنی اصطلاح میں اسی فیصلے کا نام حُکم اور حکمت ہے۔ انسان اس میں بڑی ٹھوکریں کھاتا ہے اور وحی انہی ٹھوکروں سے بچنے کی صلاحیت پیدا کرتی ہے۔ یا یوں کہیئے کہ وحی الٰہی یہی حکم و حکمت پیدا کرنا چاہتی ہے۔ وحی کے باوجود انسان سے اس میں لغزشیں ہوتی رہتی ہیں اور اس کی تلافی اخلاص یا نیک نیتی سے ہوتی ہے۔

وحی کی روشنی میں ایک اسلامی معاشرہ جو بھی قانون تجویز کرے گا اس کا شر سے قطعی پاک ہونا بالکل ناممکن ہے۔ ہر قانون میں کسی نہ کسی نقصان کا پہلو ضرور موجود ہوگا۔ لہٰذا معاشرے کا کام صرف یہی ہو سکتا ہے کہ وہ شر کو زیادہ سے زیادہ دور کرے اور خیر کو زیادہ سے زیادہ سمیٹے۔ جب دونوں پہلو سامنے آئیں تو یہ فیصلہ کرے کہ کس میں خیر غالب ہے اور کس میں شر غالب۔ پھر چونکہ شر سے کلیتہً

اجتناب اور خیرِ کل کا حصول انسانی اختیار سے باہر ہے اس لیے اسے یہی کرنا پڑے گا کہ غالب شر کو ترک کر کے غالب خیر کو منتخب کرے۔ اس سے زیادہ انسان اور کچھ نہیں کر سکتا۔

ہمارے معاشرے میں یہ ایک عام دستور ہے کہ جب کوئی ہدایت جاری ہوتی ہے یا کوئی تجویز پیش ہوتی ہے تو اس کے پہلوئے خیر پر تو نگاہ نہیں جاتی۔ بس شر کے پہلو پر غور و خوض شروع ہو کر اس کے کیڑے نکالنے بیٹھ جاتے ہیں۔ یہ طرزِ عمل درست نہیں۔ ہمیشہ یہ دیکھنا چاہیئے کہ اگر یہ مناسب نہیں تو مناسب کیا ہے؟ ایک تجویز کی جگہ دوسری تجویزیں رکھیئے۔ اس کے بعد دیکھیئے کہ کم سے کم شر یا زیادہ سے زیادہ خیر کس میں ہے۔ بس وہی اختیار کر لیجئے اور "خیر بے شر" کا خیال چھوڑ دیجئے۔ قانونی دنیا میں اس سے زیادہ اور کچھ نہیں کیا جا سکتا۔

ہاں یہ صحیح ہے کہ آج ہم جسے خیر غالب یا شر مغلوب سمجھ کر اختیار کر لیں اس کا ہمیشہ خیر غالب یا شر مغلوب رہنا ضروری نہیں۔ یہ عین ممکن ——— بلکہ کچھ ضروری سا ——— ہے کہ آج ہم جس چیز کو اختیار کر رہے ہیں وہ کل قابلِ ترک ہو جائے۔ یعنی خیر غالب خیر مغلوب اور شر مغلوب شر غالب ہو جائے۔ ایسی صورت میں اہلِ فکر حضرات کا فرض ہے کہ وہ سابق تجویز پر نظرِ ثانی کریں اور اس میں مناسب تبدیلی کریں۔ اسی کا نام ہے اجتہاد۔ اور اس سے کسی دور میں بھی مفر نہیں۔

ایک حدیث

مسلمان کے چند حقوق دوسرے مسلمان پر

بخاری، مسلم، ابو داؤد، ترمذی اور نسائی نے حضرت ابوہریرہؓ سے ایک ارشاد نبوی یوں نقل کیا ہے:

حق المسلم علی المسلم ستٌّ (قیل ما ھن یا رسول اللہ؟ قال) اذا لقیته فسلّم علیه و اذا دعاک فاجبه واذا استنصحک فانصح له واذا عطس فحمد اللہ فشمّته واذا مرض فعده واذا مات فاتبعه۔

حضورؐ نے فرمایا: ایک مسلمان کے دوسرے مسلمان پر چھ حقوق ہیں (جب دریافت کیا گیا کہ وہ کیا ہیں یا رسول اللہ؟ تو جواب دیا:) وہ تم سے ملے تو اسے سلام کرو۔ جب بلائے تو جاؤ۔ جب خیر خواہی کی خواہش کرے تو خیر خواہی کرو۔ جب چھینک کر الحمد للہ کہے تو یرحمک اللہ کہو۔ جب بیمار ہو تو عیادت کرو اور جب مرجائے تو اس کے جنازے میں شرکت کرو۔

دیکھنے میں یہ بڑی معمولی سی باتیں معلوم ہوتی ہیں اور باتیں بھی فقط چھ ہیں۔ لیکن ان چھ باتوں سے یہ غلط فہمی نہ ہونی چاہیئے کہ بس ان چھ چیزوں کے علاوہ ایک مسلمان کا دوسرے مسلمان پر اور کوئی حق ہی نہیں۔ حقوق اور بھی ہیں اور بہت ہیں۔ لیکن ہر سلسلۂ بیان ایک خاص موقعے محل سے وابستہ ہوتا ہے۔ اور اس وقت وہی باتیں کہی جاتی ہیں جو اس ماحول یا اس کے تقاضوں سے متعلق ہوں۔ فرض کیجئے ایک بخار کا مریض کسی طبیب کے پاس جاتا ہے تو وہ طبیب بخار ہی کے اسباب وعلل کو دیکھے گا، بخار ہی سے متعلق دوائیں تجویز کرے گا۔ بخار ہی کی مناسبت سے غذا اور پرہیز بتائے گا۔ وہ دوسرا، پیچش، فیل پا یہ، خارش وغیرہ کے متعلق گفتگو نہ کرے گا۔ علم فقہ کے فضائل بیان نہ کرے گا۔ انجینئری کے نکات، خلائی سفر کی نزاکتوں، موسیقی کے جواز وعدم جواز کی تحقیق، نظریۂ اضافیت وغیرہ سے اسے کوئی بحث نہ ہوگی۔ بس وہ مریض کے موجودہ مرض کے دائرے میں رہ کر بات کرے گا۔ دوسری باتیں زندگی کے لیے خواہ کتنی ہی ضروری ہوں لیکن اس وقت اسے ان سے کوئی بحث نہ ہوگی۔ ان کے لیے دوسرے مواقع ہیں۔ غرض جہاں جو ضروری گفتگو ہوتی ہے وہی کی جاتی ہے اور جو سلسلۂ کلام ہوتا ہے اسی

کے تقاضوں کے مطابق بات کی جاتی ہے۔
یہی شکل آیات قرآنی اور احادیث نبوی میں بھی ہے۔ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشادات لاطائل اور بے ضرورت نہ ہوا کرتے تھے بلکہ عین موقعے محل کے مطابق TO THE POINT گفتگو فرماتے تھے۔ حضورؐ کے پیش نظر پورا معاشرہ رہتا تھا اور معاشرے کی اصلاح کے لیے جو بات جس وقت ضروری ہوتی وہی فرماتے۔ زیر نظر ارشاد نبوی بھی کسی ایسے ہی موقعے محل سے تعلق رکھتا ہے۔
احادیث میں یہ دشواری ضرور پیش آتی ہے کہ بیشتر ارشادات نبوی کا پس منظر بیان نہیں ہوا ہے اس لیے پس منظر خود ہی تلاش کر لینا چاہیئے۔ اور اگر پوری طرح پس منظر معلوم نہ ہو تو یہ سمجھ لینا چاہیئے کہ وہ موقع انہی باتوں کا ہوگا جو حضورؐ نے فرمائی ہیں۔
یہاں یہ معلوم ہوتا ہے کہ حضورؐ کی جزرس نگاہوں کے سامنے یہ معاملہ تھا کہ اُمت مسلمہ کے افراد کے درمیان باہمی خیرخواہانہ روابط کس طرح قائم ہوں۔ اس کے لیے حضورؐ نے چند ایسی موٹی موٹی باتیں بتائی ہیں جو ابتدائی تعارف سے لے کر قبر تک مختلف مراحل زندگی پر ضروری ہوتی ہیں۔ انہی باتوں کو "حق المسلم علی المسلم" سے تعبیر فرمایا ہے۔ ملاحظہ ہو:
پہلا حق یہ بیان ہوا ہے کہ جب تم اپنے کسی مسلمان بھائی سے ملو تو اسے سلام کرو۔ سلام کیا ہے؟ اپنی طرف سے ایک بڑی پاک تمنا کا اظہار بہ شکل دعا۔ السلام علیکم۔ تم پر سلامتی ہو۔ مختصر سے دو کلموں میں کتنی پاکیزہ آرزو کا اظہار ہے۔ ایک لفظ "سلام" میں کائنات کی ساری نعمتیں سمٹ کر آجاتی ہیں۔ ظاہر ہے کہ جب ایک طرف سے ایسی حسین دعا ہو اور دوسری طرف سے جواب میں ویسی ہی جمیل آرزو (وعلیکم السلام) کا اظہار ہو تو خواہ پہلے سے تعارف ہو یا نہ ہو لیکن ایک مقناطیسی کشش ضرور پیدا ہو جائے گی۔ اور وہ خیرخواہانہ ہی ہوگی۔ بس یہ ہے کہ یہ محض ایک ادائے رسم نہ ہو بلکہ دل کی گہرائیوں سے نکلے اور معانی کا فہم اس کا ساتھ دیتے۔ نیز اس سلام میں بڑی خصوصیت یہ ہے کہ یہ ایسا شعار ہے جو ثقافتی لحاظ سے مسلمانوں کو دوسری قوموں سے ممتاز کر دیتا ہے۔[1]
یہ ابتدائی تعارف بڑا حسین و جمیل ہے۔ اس کے بعد دوسرا مرحلہ یہی پیش آسکتا ہے کہ ان اہل تعارف میں کسی کو دوسرے سے کوئی کام پڑ جائے۔ اس کے لیے ارشاد ہوا کہ دوسرا حق یہ ہے

---

[1] سلام کی مفصل تشریح کے لیے دیکھیئے "گلستان حدیث" جو ادارے سے شائع ہو چکی ہے۔

کہ جب وہ بلائے تو چلے جاؤ۔ بلانے کے بیسیوں اسباب ہو سکتے ہیں۔ کسی دعوت ولیمہ کے لیے، کسی بھی گواہی کے لیے، کسی جائز سفارش کے لیے، کسی کام میں مدد حاصل کرنے کے لیے، کسی مشورے کے لیے، غرض کسی صحیح مقصد کے لیے بلائے تو چلے جاؤ۔ یہ خیر خواہی کا دوسرا قدم ہے۔ اور اس سے صاف پتہ چل جائے گا کہ تمہارا اسلام محض رسمی تھا یا سچے دل کی آواز تھی۔

تیسرے حق کو حضورؐ نے یوں بیان فرمایا: جب وہ کسی خیر خواہی کا طالب ہو تو اس کی خیر خواہی کرو۔ یہ عام حکم ہے اور ہمارے خیال میں اس پوری حدیث کا مرکزی نقطہ یہی ہے۔ اس حدیث کے سارے احکام یہی جذبہ پیدا کرنے کے لیے ہیں اور کوئی امت صحیح معنوں میں امت ہی نہیں بن سکتی تا وقتیکہ اس کا ہر فرد دوسرے افراد کے لیے یہ جذبہ نہ رکھتا ہو۔ امت اسی وقت تباہی کی طرف چل پڑتی ہے جب اس کے افراد میں خیر خواہی کی بجائے بدخواہی کے جذبات پیدا ہونے لگیں۔ دین تو نام ہی ہے خیر خواہی کا جیسا کہ ارشاد ہوا الدین النصیحۃ۔ ہماری زبان میں نصیحت و نصح کے معنی وعظ و پند کے لیے جاتے ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ وعظ و پند میں خیر خواہانہ جذبہ ہی کارفرما ہوتا ہے۔ لیکن نصیحت کے معنی وعظ و پند کے نہیں بلکہ بہی خواہی اور خیر خواہی کے ہیں۔ یہی وہ جذبہ ہے جو انسانی شرافت کے جوہر پیدا کرتا ہے۔ اور اسی کی بدولت باہمی خوشگوار تعلقات وابستہ ہوتے ہیں۔

چوتھا حق یوں بیان ہوا جب وہ چھینک کر الحمد للہ کہے تو جواب میں یرحمک اللہ (اللہ تم پر رحمت نازل فرمائے) کہو۔ چھینک بہت سے فاسد مادّوں کو نکالتی ہے۔ اس لیے چھینکنے والے کو حمد الٰہی یا شکر الٰہی ادا کرنے کا حکم ہے۔ مومن ایسے معمولی موقعے پر بھی یاد خداوندی سے غافل نہیں ہوتا اور بے ساختہ الحمد للہ کہتا ہے اور سننے والا فوراً اس کے لیے ایک پاکیزہ آرزو کا بہ شکل دعا اظہار کرتا ہے کہ تم پر خدا مزید رحمت نازل فرمائے۔ اتنی سی دعا سے یہ واضح ہو جاتا ہے کہ مسلمان اپنے مسلمان بھائی کے لیے ہر آن خیر خواہانہ ہی جذبہ رکھتا ہے۔ اور اس کے لیے رحمتِ خداوندی ہی کا خواہشمند ہے۔

پھر پانچواں حق بیان فرمایا: جب وہ مریض ہو تو عیادت کرو۔ عیادت کا مطلب صرف بیمار پرسی ہی نہیں بلکہ خدمت و تیمارداری بھی اسی میں شامل ہے۔ (گلستان حدیث میں اس کی تشریح بھی موجود ہے اسے دیکھ لینا مفید ہوگا)۔ عیادت سے یہ پتہ چلتا ہے کہ وہ صرف خوش حالی کا دوست نہیں

---

[1] اس کی مفصل تشریح بھی گلستانِ حدیث میں دیکھ لینا مفید ہوگا۔

کے تقاضوں کے مطابق بات کی جاتی ہے۔
یہی شکل آیاتِ قرآنی اور احادیث نبوی میں بھی ہے۔ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشادات لاطائل اور بے ضرورت نہ ہوا کرتے تھے بلکہ عین موقعے محل کے مطابق TO THE POINT گفتگو فرماتے تھے۔ حضورؐ کے پیشِ نظر پورا معاشرہ رہتا تھا اور معاشرے کی اصلاح کے لیے جو بات جس وقت ضروری ہوتی وہی فرماتے۔ زیرِ نظر ارشادِ نبوی بھی کسی ایسے ہی موقعے محل سے تعلق رکھتا ہے۔
احادیث میں یہ دشواری ضرور پیش آتی ہے کہ بیشتر ارشاداتِ نبوی کا پس منظر بیان نہیں ہوا ہے اس لیے پس منظر خود ہی تلاش کر لینا چاہیئے۔ اور اگر پوری طرح پس منظر معلوم نہ ہو تو یہ سمجھ لینا چاہیئے کہ وہ موقع انہی باتوں کا ہوگا جو حضورؐ نے فرمائی ہیں۔
یہاں یہ معلوم ہوتا ہے کہ حضورؐ کی جزرس نگاہوں کے سامنے یہ معاملہ تھا کہ اُمتِ مسلمہ کے افراد کے درمیان باہمی خیر خواہانہ روابط کس طرح قائم ہوں۔ اس کے لیے حضورؐ نے چند ایسی موٹی موٹی باتیں بتائی ہیں جو ابتدائی تعارف سے لے کر قبر تک مختلف مراحل زندگی پر ضروری ہوتی ہیں۔ انہی باتوں کو "حق المسلم علی المسلم" سے تعبیر فرمایا ہے۔ ملاحظہ ہو:
پہلا حق یہ بیان ہوا ہے کہ جب تم اپنے کسی مسلمان بھائی سے ملو تو اسے سلام کرو۔ سلام کیا ہے؟ اپنی طرف سے ایک بڑی پاک تمنا کا اظہار بہ شکل دعا۔ السلام علیکم۔ تم پر سلامتی ہو۔ مختصر سے دو کلموں میں کتنی پاکیزہ آرزو کا اظہار ہے۔ ایک لفظ "سلام" میں کائنات کی ساری نعمتیں سمٹ کر آ جاتی ہیں۔ ظاہر ہے کہ جب ایک طرف سے ایسی حسین دعا ہو اور دوسری طرف سے جواب میں ویسی ہی جمیل آرزو (وعلیکم السلام) کا اظہار ہو تو خواہ پہلے سے تعارف ہو یا نہ ہو لیکن ایک مقناطیسی کشش ضرور پیدا ہو جائے گی۔ اور وہ خیر خواہانہ ہی ہوگی۔ بس یہ ہے کہ یہ محض ایک ادائے رسم نہ ہو بلکہ دل کی گہرائیوں سے نکلے اور معانی کا فہم اس کا ساتھ دیتے۔ نیز اس سلام میں بڑی خصوصیت یہ ہے کہ یہ ایسا شعار ہے جو ثقافتی لحاظ سے مسلمانوں کو دوسری قوموں سے ممتاز کر دیتا ہے۔[1]
یہ ابتدائی تعارف بڑا حسین و جمیل ہے۔ اس کے بعد دوسرا مرحلہ یہی پیش آ سکتا ہے کہ ان اہلِ تعارف میں کسی کو دوسرے سے کوئی کام پڑ جائے۔ اس کے لیے ارشاد ہوا کہ دوسرا حق یہ ہے

---

[1] سلام کی مفصل تشریح کے لیے دیکھئے "گلستانِ حدیث" جو ادارے سے شائع ہو چکی ہے۔

کہ جب وہ بلائے تو چلے جاؤ۔ بلانے کے بیسیوں اسباب ہو سکتے ہیں۔ کسی دعوت ولیمہ کے لیے کسی بھی گواہی کے لیے، کسی جائز سفارش کے لیے، کسی کام میں مدد حاصل کرنے کے لیے، کسی مشورے کے لیے، غرض کسی صحیح مقصد کے لیے بلائے تو چلے جاؤ۔ یہ خیر خواہی کا دوسرا قدم ہے۔ اور اس سے صاف پتہ چل جائے گا کہ تمہارا اسلام محض رسمی تھا یا سچے دل کی آواز تھی۔

تیسرے حق کو حضورؐ نے یوں بیان فرمایا: جب وہ کسی خیر خواہی کا طالب ہو تو اس کی خیر خواہی کرو۔ یہ عام حکم ہے اور ہمارے خیال میں اس پوری حدیث کا مرکزی نقطہ یہی ہے۔ اس حدیث کے سارے احکام یہی جذبہ پیدا کرنے کے لیے ہیں اور کوئی امت صحیح معنوں میں امت ہی نہیں بن سکتی تا وقتیکہ اس کا ہر فرد دوسرے افراد کے لیے یہ جذبہ نہ رکھتا ہو۔ امت اسی وقت تباہی کی طرف چل پڑتی ہے جب اس کے افراد میں خیر خواہی کی بجائے بدخواہی کے جذبات پیدا ہونے لگیں۔ دین تو نام ہی ہے خیر خواہی کا جیسا کہ ارشاد ہوا الدین النصیحۃ[1]۔ ہماری زبان میں نصیحت و نصح کے معنی وعظ و پند کے لیئے جاتے ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ وعظ و پند میں خیر خواہانہ جذبہ ہی کارفرما ہوتا ہے۔ لیکن نصیحت کے معنی وعظ و پند کے نہیں بلکہ بہی خواہی اور خیر خواہی کے ہیں۔ یہی وہ جذبہ ہے جو انسانی شرافت کے جوہر پیدا کرتا ہے۔ اور اسی کی بدولت باہمی خوشگوار تعلقات وابستہ ہوتے ہیں۔

چوتھا حق یوں بیان ہوا جب وہ چھینک کر الحمد اللہ کہے تو جواب میں یرحمک اللہ (اللہ تم پر رحمت نازل فرمائے) کہو۔ چھینک بہت سے فاسد مادّوں کو نکالتی ہے۔ اس لیے چھینکنے والے کو حمد الٰہی یا شکر الٰہی ادا کرنے کا حکم ہے۔ مومن ایسے معمولی موقعے پر بھی یاد خداوندی سے غافل نہیں ہوتا اور بے ساختہ الحمد للہ کہتا ہے اور سننے والا فوراً اس کے لیے ایک پاکیزہ آرزو کا بہ شکل دعا اظہار کرتا ہے کہ تم پر خدا مزید رحمت نازل فرمائے۔ اتنی سی دعا سے یہ واضح ہو جاتا ہے کہ مسلمان اپنے مسلمان بھائی کے لیے ہر آن خیر خواہانہ ہی جذبہ رکھتا ہے۔ اور اس کے لیے رحمتِ خداوندی ہی کا خواہشمند ہے۔

پھر پانچواں حق بیان فرمایا: جب وہ مریض ہو تو عیادت کرو۔ عیادت کا مطلب صرف بیمار پرسی ہی نہیں بلکہ خدمت و تیمارداری بھی اسی میں شامل ہے۔ (گلستان حدیث میں اس کی تشریح بھی موجود ہے اسے دیکھ لینا مفید ہوگا)۔ عیادت سے یہ پتہ چلتا ہے کہ وہ صرف خوش حالی کا دوست نہیں

---

[1] اس کی مفصل تشریح بھی گلستانِ حدیث میں دیکھ لینا مفید ہوگا۔

بلکہ تکلیف میں بھی اپنے مسلمان بھائی کا خیر خواہ ہے۔ بلکہ خیر خواہی کا صحیح اندازہ تو ہوتا ہی اس وقت ہے جب کوئی کسی ابتلا میں پڑ جاتے۔

اس کے بعد چھٹا حق یوں بیان فرمایا کہ: جب مر جائے تو اس کے جنازے میں شرکت کرو۔ زندگی میں تعلق رکھنا اور مرتے ہی بے تعلق ہو جانا کوئی انسانی شرافت نہیں۔ مرنے کے بعد بھی کچھ حقوق باقی رہتے ہیں۔ اسے احترام کے ساتھ قبرستان تک لے جانا اور سپردِ خاک کرنا۔ پھر اس کے عزیزوں وارثوں سے ہمدردی کرنا اور ان کی تکلیفوں کو دور کرنا وغیرہ بھی وہ حقوق ہیں جو زندوں پر عائد ہوتے ہیں اور فَاتَّبِعْهُ کے لفظ میں یہ ساری باتیں آجاتی ہیں —— اور مرنے والے کا ایک بڑا حق یہ بھی ہے کہ اس کی مغفرت کے لیے دعا کی جائے۔ اور "اتباعِ جنازہ" میں یہ بھی سب سے پہلے داخل ہے۔ نمازِ جنازہ میں مرنے والے کے لیے بلکہ زندوں کے لیے بھی دعا ہی تو ہوتی ہے۔

اب دیکھئے ابتدائی تعارف سے لے کر مرنے کے بعد تک کے چند ایسے بنیادی حقوق اس حدیث میں بیان کئے گئے ہیں جو شروع سے آخر تک ایک مسلمان کو دوسرے مسلمان کا خیر خواہ بناتے ہیں اور یہ ظاہر ہے کہ جب جذبۂ بہی خواہی ہوگا تو وہ انہی چند مواقع کے لیے نہ ہوگا بلکہ زندگی کے دوسرے مواقع پر بھی یہی جذبہ کار فرما ہو کر باہمی خوشگوار رابطہ پیدا کرے گا۔ اور یہی ایک اچھے معاشرے کی جان ہے۔

(محمد جعفر)

ادارہ کی تازہ مطبوعات

تشبیہاتِ رومی

مصنفہ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم

مولانا جلال الدین رومی تشبیہ و تمثیل کے بادشاہ ہیں۔ وہ ہر قسم کے اخلاقی و روحانی مسائل کو سلجھانے، اور ہر باریک نکتے کی وضاحت کرنے کے لیے ایسی دلنشین تشبیہ دیتے ہیں جو یقین آفرین بھی ہوتی ہے اور وجد آور بھی۔ رومیات کے مشہور عالم اور نامور مفکر ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم نے ان تشبیہات کی نہایت دلکش اور وجد آفرین انداز میں تشریح کی ہے اور ان کی یہ تصنیف حکمت و معرفت کا ایک بحرِ ذخار ہے جس کی اشاعت سے اردو زبان کے افادی ادب میں گراں قدر اضافہ ہوا ہے۔ خوشنما ٹائپ۔ دیدہ زیب طباعت۔ عمدہ کاغذ۔ قیمت: آٹھ روپے

الٰہیاتِ رومی (انگریزی)

مصنفہ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم

اس بیش بہا تصنیف میں رومی کے ان افکار و تصورات کی حکیمانہ تشریح کی گئی ہے جو الٰہیاتِ اسلامی کی تاریخ میں غیر معمولی اہمیت رکھتے ہیں۔ یہ کتاب عالم مادی، عالم روحانی، تخلیق، ارتقا، عشق، مشیت، انسان کامل، فنا و بقا، وجودِ باری تعالیٰ وحدتِ وجود اور وحدتِ شہود جیسے اہم ابواب پر مشتمل ہے اور رومی کا مطالعہ کرنے والوں کے لیے نہایت مفید ہے قیمت ۳ روپے ۱۲/ر

اجتہادی مسائل

مصنفہ شاہ محمد جعفر پھلواروی

شریعت نام ہے قانون کا جو ہر دور میں نیا روپ دھارتا ہے اور دین اس کی وہ روح ہے جو کبھی نہیں بدلتی۔ ہر دور میں ایک ہی حکم نہیں چل سکتا۔ ہر عہد کے لیے الگ الگ احکام ہوتے ہیں اور اس کے لیے اجتہاد اور بصیرت کی ضرورت ہوتی ہے اس کتاب میں ایسے متعدد مسائل پر بحث کی گئی ہے جن کا جائزہ لینا ضروری تھا۔ قیمت چار روپے آٹھ آنے

سیاستِ شرعیہ

مؤلفہ رئیس احمد جعفری

دنیا بادشاہت، آمریت، جمہوریت، اشتراکیت اور اشتمالیت کے نظاموں کا تجربہ کر چکی ہے لیکن انسانیت کے دُکھ کا مداوا کہیں نہیں ملتا۔ اسلام نے بھی اب سے چودہ سو برس پہلے ایک دستورِ حیات پیش کیا تھا جو دوسرے تمام نظاموں سے بالکل الگ اور منفرد حیثیت رکھتا ہے۔ سیاستِ شرعیہ میں قرآن اور حدیث کی روشنی میں اسی اجمال کی تفصیل ہے۔ قیمت ۵ روپے۔

کمرشل انٹرسٹ

مرتبہ شاہ محمد جعفر پھلواروی

کیا تجارتی سود واقعی وہی ربوٰ ہے جس کی قرآن نے مخالفت کی ہے یا اس سے مختلف چیز ہے۔ یہ کتاب اسی موضوع پر لکھی گئی ہے اور اس کے تمام ضروری پہلوؤں پر بحث کی گئی ہے۔ قیمت ایک روپیہ آٹھ آنے۔

سرگذشتِ غزالی

مترجمہ محمد حنیف ندوی

امام غزالی کی "المنقذ" کا اردو ترجمہ جس میں انہوں نے اپنے فکری ونظری انقلاب کی دلچسپ داستان بیان کی ہے اور بتلایا ہے کہ کس طرح انہوں نے جبہ وعبا اور مسند و دستار کی زندگی چھوڑ کر گلیم و فقر کی روش اختیار کی اور تصوف کو اپنا نصب العین قرار دیا۔ قیمت ۳ روپے

تحدیدِ نسل

مرتبہ شاہ محمد جعفر پھلواروی

پاکستان کی آبادی میں ہر سال دس لاکھ نفوس کا اضافہ ہو رہا ہے اور وسائل زندگی اور آبادی میں توازن قائم رکھنے کے لیے تحدیدِ نسل ضروری ہے۔ اس کتاب میں دینی اور عقلی شواہد سے اس مسئلہ پر بحث کی گئی ہے۔ قیمت دو روپے

ملنے کا پتہ: سکریٹری ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ۔ کلب روڈ۔ لاہور

مطبوعات ادارۂ ثقافت اسلامیہ

اسلام کا نظریۂ حیات
مصنفہ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم
قیمت آٹھ روپے

الدین یسر
مصنفہ محمد جعفر شاہ پھلواروی
قیمت چھ روپے

اسلام میں حیثیت نسواں
مصنفہ مظہر الدین صدیقی
قیمت تین روپے آٹھ آنے

اسلام اور مسئلۂ زمین
مصنفہ پروفیسر محمود احمد
قیمت چار روپے چار آنے

مسئلۂ اجتہاد
مصنفہ محمد حنیف ندوی
قیمت تین روپے

اسلام کا نظریۂ اخلاق
مصنفہ مظہر الدین صدیقی
قیمت دو روپے

زیر دستوں کی آوائی
مصنفہ محمد جعفر شاہ پھلواروی
قیمت تین روپے آٹھ آنے

قرآن اور علم جدید
مصنفہ ڈاکٹر محمد رفیع الدین
قیمت چھ روپے آٹھ آنے

طب العرب
مصنفہ براؤن مترجمہ حکیم نیر واسطی
قیمت سات روپے چار آنے

فقہ عمر
مصنفہ شاہ ولی اللہ - مترجمہ امام خاں
قیمت چار روپے بارہ آنے

اسلام کا نظریۂ تاریخ
مصنفہ مظہر الدین صدیقی
قیمت تین روپے آٹھ آنے

افکار ابن خلدون
مصنفہ محمد حنیف ندوی
قیمت چار روپے چار آنے

Regd. No. L. 6033 October 1959 رجسٹرڈ نمبر ایل-۶۰۳۳

ماہنامہ ثقافت لاہور

۱۹۵۹ء
مدیر اعلیٰ
پروفیسر ایم ایم شریف
مدیر مسئول
شاہد حسین رزاقی
ادارہ ثقافت اسلامیہ لاہور

قابل دید مطبوعات

حکمت رومی
مصنفہ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم
قیمت تین روپے آٹھ آنے

اسلام اور موسیقی
مصنفہ محمد جعفر شاہ پھلواروی
قیمت تین روپے بارہ آنے

حکمائے قدیم کا فلسفۂ اخلاق
مصنفہ بشیر احمد ڈار
قیمت چھ روپے

اسلام اور رواداری
مصنفہ رئیس احمد جعفری
قیمت حصہ اول سات روپے چار آنے،
حصہ دوم سات روپے آٹھ آنے

حیات محمد
مصنفہ حسین ہیکل پاشا مترجمہ امام خاں
قیمت بائیس روپے آٹھ آنے

اسلام اور مذاہب عالم
مصنفہ مظہر الدین صدیقی
قیمت چار روپے آٹھ آنے

بیدل
مصنفہ خواجہ عباداللہ اختر
قیمت سات روپے آٹھ آنے

تاریخ جمہوریت
مصنفہ شاہد حسین رزاقی
قیمت آٹھ روپے

افکار غزالی
مصنفہ محمد حنیف ندوی
قیمت آٹھ روپے آٹھ آنے

مسلم ثقافت ہندوستان میں
مصنفہ عبدالمجید سالک
قیمت بارہ روپے

ادارۂ ثقافت اسلامیہ کلب روڈ لاہور

مؤسس ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم مرحوم

نومبر ۱۹۵۹ء

جلد ۷ شمارہ ۱۱

ادارۂ تحریر

سالانہ چندہ
آٹھ روپے

فی پرچہ
بارہ آنے

ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ
(کلب روڈ۔ لاہور۔ پاکستان)

ترتیب

طابع و ناشر
شاہد حسین رزاقی

مطبوعہ
حمایت اسلام پریس لاہور

مقامِ اشاعت
ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ کلب روڈ لاہور

تاثرات

۲۷ اکتوبر ۱۹۵۹ء کو سارے پاکستان میں بڑی دھوم دھام سے یوم انقلاب منایا گیا۔ پچھلے دس گیارہ سال میں ہمارے اکثر سیاسی راہنماؤں نے ملک کو جن سیاسی، معاشی اخلاقی اور معاشرتی خرابیوں میں مبتلا کر دیا ان کا ذکر کوئی خوشگوار چیز نہیں۔ اس کا فطری نتیجہ یہ نکلا کہ گذشتہ سال اکتوبر میں ایک پُر امن فوجی انقلاب آیا جس نے رفتہ رفتہ ان ناگوار خس و خاشاک کے ڈھیروں کو صاف کرنا شروع کیا اور اس پر جتنی مسرت کا اظہار کیا جائے وہ کم ہے۔ ہر جہتی تعمیر و ترقی کا ایک نیا دور شروع ہو گیا ہے اور اس وقت ہمارے دل کی گہرائیوں سے ایک بڑا اہم سوال ابھر کر سامنے آتا ہے۔ وہ سوال یہ ہے کہ آیا ہم تمام اہل پاکستان کے دلوں میں وہ اعلیٰ مقاصد زندہ ہیں جن کی خاطر پاکستان وجود میں آیا تھا؟ کیا ہمارے قلوب میں وہ نور پیدا ہوا ہے جو ہر قسم کے ادنیٰ تعصبات کی تاریکیوں کو دور کر دے! کیا ہم میں وہ ثقافتی ہم آہنگی موجود ہے جو اپنی اعلیٰ اقدار کے ساتھ ہماری مملکت کو درجۂ امتیاز بخشے؟ کیا ہمارے سر دل پر اعلیٰ قومی کردار کا وہ "کوہ نور" تاباں ہوا ہے جو ہماری پاکستانی قومیت کا طرۂ امتیاز ثابت ہو؟ یہ سوال بڑا اہم ہے اور ہنوز تشنہ جواب بھی ہے۔ جس طرح متحدہ ہندوستان ہمیشہ سے متخالف ثقافتوں کا مرکز رہا اسی طرح اگر آج پاکستان بھی رہے تو ہم کس طرح یہ بتا سکتے ہیں کہ پاکستانی ثقافت کیا ہے؟ قومی ثقافت کا لازمی تقاضا یہ ہے کہ مختلف زبانوں کے ساتھ ساتھ ہماری ایک ایسی مشترک قومی زبان بھی ہو جو ملک کے تمام حصوں میں بولی اور سمجھی جائے۔ ہمارے لباس میں ہم آہنگی ہو اور طرز بود و ماند میں بھی حتی الامکان یکسانی ہو۔ موسمی تقاضوں اور مقامی حالات و روایات سے جو فطری ثقافتی اختلافات ہوتے ہیں وہ تو بہر حال اپنی جگہ باقی رہیں گے لیکن ان تمام رنگا رنگیوں کے باوجود کوئی ایسا مرکزِ اتصال بھی تو ہونا چاہیئے جہاں تمام پاکستانیوں میں یکسانی ہم آہنگی موجود ہو اور کسی شخص کو دیکھ کر پہلی نظر میں یہ کہا جا سکے کہ یہ پاکستانی قومیت رکھنے والا انسان ہے۔ اس وقت تو آپ جس شہر کو دیکھیں وہ "مینارۂ بابل" کا منظر پیش کرے گا۔ فوجی انقلاب نے جہاں بے شمار سیاسی اختلافات کو مٹا دیا ہے وہاں اس کی بھی ضرورت ہے کہ ثقافتی تباعد کو دور کر کے ایسی ہم آہنگی پیدا کی جائے کہ کسی فرد کے بارے میں یہ شبہ نہ ہو کہ یہ پاکستانی ہے یا غیر پاکستانی۔ یہ سب کچھ اس وقت ہو گا جب پاکستانی قومیت کا احساس تمام دوسرے چھوٹے احساسات پر چھا جائے اور دل کی گہرائیوں میں قومی احساس کی شمع روشن ہو۔ یہ کام دشوار بھی ہے اور

اس میں کافی وقت بھی لگے گا۔ تاہم اسے دیر تک چھوڑے رکھنے اور اندرونی مکمل تبدیلی کا انتظار کرنے کی ضرورت نہیں۔ جس طرح اندرونی تبدیلی سے بیرونی تبدیلی ہوتی ہے اسی طرح بیرونی تبدیلی بھی منتقی تبدیلی کا احساس پیدا کرتی ہے۔ لہٰذا ایک طرف تو ظاہری ثقافتی ہم آہنگی پیدا کرنے اور دوسری طرف تعلیم و تربیت کے ذریعے اندرونی ثقافتی تبدیلی کی راہ ہموار کرنے کی ضرورت ہے۔ اگر یہ دونوں کارروائیاں ایک ساتھ ہوں تو خوشگوار نتائج جلد حاصل ہونے کی قوی امید ہے۔

دیکھتے ہی دیکھتے کتنے ادیب اپنی جگہ خالی کر گئے۔ خلیفہ عبدالحکیم، پطرس، چراغ حسن حسرت، ظفر علی خاں، حسن نظامی وغیرہ وغیرہ اور اب سالک صاحب بھی رخصت ہو گئے۔ جو گیا اپنی جگہ اس طرح خالی کر گیا کہ اس کا پُر ہونا محال ہو گیا۔ سالک صاحب پر تو گویا یہ مصرع صادق آتا ہے کہ ع اک شمع رہ گئی تھی سو وہ بھی خموش ہے۔ مرحوم سالک اپنے طرز ادب کے خود موجد تھے مزاح نگاری میں اپنا جواب آپ تھے۔ "پھول" سے اپنی صحافی زندگی شروع کی اور دیکھتے دیکھتے اپنی ذات میں گلدستۂ ادب و صحافت بن گئے۔ "زمیندار" میں "افکار و حوادث" کا کالم شروع کیا اور "انقلاب" تک اسے جاری رکھا۔ خبریں تو سبھی اخباروں میں ہوتی ہیں اور ہر ایک اخبار کی اپنی خاص پالیسی بھی ہوتی ہے لیکن انقلاب پڑھنے والوں میں زیادہ تر وہ لوگ تھے جو افکار و حوادث کی خاطر یہ اخبار خریدتے تھے۔ یہ واقعات اور الفاظ دونوں میں ایسے ادبی نکات اور لطیفے پیدا کرتے تھے کہ پڑھنے والے پھڑک اُٹھتے تھے۔ شاعر بھی تھے مگر ان کی ادبی صلاحیتیں زیادہ تر نثر ہی کے ذریعے چمکیں۔ اردو زبان کے خدمت گزار ہی نہیں تھے بلکہ صاحب طرز انشا پرداز بھی تھے۔ اور ان کی وفات سے اردو زبان کو ناقابل تلافی نقصان پہنچا ہے۔ ان کی تصانیف میں دو خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔ ایک تو "ذکر اقبال" اور دوسری "مسلم ثقافت ہندوستان میں"۔ دوسری کتاب ادارۂ ثقافت اسلامیہ سے شائع ہوئی ہے اور اس پر یونیسکو نے انعام دیا ہے۔ مرحوم کے اندر مذہبی رواداری بہت تھی اس لیے وہ کسی فرقے کی تکفیر کے قائل نہ تھے۔ ان کا مسلک رواداری اور فراخ دلی تھا۔ مرحوم محض ایک اچھے صحافی اور صاحب طرز ادیب ہی نہ تھے بلکہ ایک اچھے انسان بھی تھے۔ ان کی ایک خصوصیت ان کے ساتھ چلی گئی اور وہ یہ تھی کہ وہ کسی کی خیر خواہی سے پہلو تہی نہ کرتے تھے۔ شناسا ہو یا ناآشنا وہ ہر ایک کی مدد بڑی خوشی سے کرتے تھے۔ وہ اپنا خاص سیاسی مسلک بھی رکھتے تھے جس سے اختلاف کیا جاسکتا ہے لیکن اتنا مسلّم ہے کہ وہ مسلمان قوم کی خیر خواہی کا سچا جذبہ رکھتے تھے۔ ہمارے ادارے سے مرحوم کو قلبی تعلق تھا اور ہم ان کے تمام پسماندوں کے شریک غم ہیں۔ اللہ انہیں صبر جمیل عطا فرمائے اور مرحوم کو اعلیٰ مقامِ مغفرت میں جگہ دے۔ آمین۔

پروفیسر محمد عثمان

نظامِ مملکت کے متعلق قرآن کی حکیمانہ روش

اسلام میں دین و سیاست ایک ہیں بھی اور نہیں بھی۔ جہاں تک روحِ دین کا تعلق ہے مسلمانوں کی سیاست اس سے الگ نہیں رہ سکتی مگر جہاں تک ایک جدید سوسائٹی کے آئین و انتظام کی جزئیات کا تعلق ہے اگر ہم انہیں قرآن و سنت میں ڈھونڈنے کی کوشش کریں تو یہ کوشش بے سود بھی ہوگی اور غیر مستحسن بھی۔ قرآن حکیم نے انفرادی اور اجتماعی زندگی کے چند موٹے موٹے قاعدے بتا دیئے ہیں۔ وہ ان کی تفصیلات میں نہیں جاتا۔ کیوں؟ اس لیے کہ یہ کام ہمارے سپرد کیا گیا ہے۔ اس سے ہماری ایک حد تک 'خود مختارانہ' حیثیت کا ثبوت مہیا ہوتا ہے۔ قرآن میں کچھ معاشی اصول بھی بیان ہوئے ہیں اور کچھ سیاسی یا ملکی ضوابط بھی مگر قرآن کا اپنا کوئی معاشی یا سیاسی نظام نہیں ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ مسلمانوں کا سیاسی یا معاشی نظام کیا ہونا چاہیئے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ قرآن میں بیان کردہ عام اصولوں کی روشنی میں وقت اور حالات کے مطابق ہر زمانے اور ہر دور میں ہمیں اپنا معاشی اور سیاسی نظام خود تجویز و تعمیر کرنا چاہیئے۔ اسلام قطعی جمہوریت ہے، نہ بادشاہت اور نہ آمریت۔ اسی طرح جدید اصطلاحی زبان میں وہ نہ سرمایہ دارانہ نظام ہے، نہ اشتمالی اور اشتراکی۔ بلکہ "اسلامی" نظام قرآنی احکام کی روح اور روحِ عصر کو تطبیق دینے سے تیار ہوتا یا ہو سکتا ہے۔ 'روحِ عصر' سے مراد زمانے اور وقت کا ہر اچھا بُرا رجحان نہیں۔ اس سے مراد وہ انسانی قدریں ہیں جو وقت کے ساتھ نسلِ آدم پر آشکار یا منکشف ہو رہی ہیں۔ مثال کے طور پر ایک زمانہ میں "غلامی" کا عام رواج تھا۔ اسلام نے بھی اس کی ایک ہلکی سی صورت گوارا کر لی مگر اب کسی مہذب سوسائٹی کا ضمیر اس کو برداشت نہیں کر سکتا۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا ہے کہ یورپ اور امریکہ میں ہی نہیں عالمِ اسلام سے بھی غلامی کا دستور نا پید ہو چکا ہے۔ عورت کو سوسائٹی میں ایک پورے فرد کی حیثیت دینے کا خیال بھی 'روحِ عصر' کی ذیل میں آتا ہے۔ گزشتہ سو ڈیڑھ سو سال میں

جو انسانی قدریں قوت کے ساتھ اُبھری ہیں، ان میں مزدور اور کسان سے ہمدردی، دولت
کو چند ہاتھوں میں جمع ہونے سے روکنے کا رجحان اور ہر ملک اور طبقے کو دوسروں کے معاشی
اور سیاسی استحصال سے محفوظ رہنے کا جذبہ بطورِ خاص اہم ہیں۔

قرآن حکیم انسانی زندگی کے لیے کامل نسخۂ ہدایت ہے۔ مگر اس معاملے میں اس نے نہایت بامعنی اور حکیمانہ سکوت اختیار کیا ہے کہ مسلمانوں کو کس طرح کا نظامِ مملکت ـــــ جمہوریت، بادشاہت یا آمریت ـــــ اختیار کرنا چاہیئے۔ آپ کہیں گے امرھم شوریٰ بینھم سے کیا جمہوری نظامِ سلطنت مراد نہیں تو میں کہوں گا کہ بادشاہت بھی تو شوریٰ پر مبنی ہو سکتی ہے اور آمریت بھی کچھ اس اصول کے قطعی منافی نہیں۔ مثال کے طور پر ایران کی بادشاہت اور مصر میں جمال عبدالناصر کی صدارت کو پیش کیا جا سکتا ہے کہ دونوں شوریٰ کے بغیر نہیں۔ لیکن فرض کیجئے میں یہاں آپ سے اتفاق کرتا ہوں تو سوال پیدا ہوگا کہ اسلامی جمہوریہ میں مشورہ یا رائے دینے کا حق کسے حاصل ہے؟ کیا علماء و فضلاء کو اور فقط ان لوگوں کو جنہیں امورِ سلطنت کا کچھ فہم و شعور حاصل ہو یا سلطنت کے ہر بالغ مرد و عورت کو؟ پھر کیا خلیفہ یا صدر کا انتخاب ایک مقررہ مدّت کے لیے ہوگا یا ایک بار کا چنا ہوا صدر تا حینِ حیات اپنے منصبِ جلیلہ پر فائز رہے گا؟ کیا اسلامی جمہوریہ میں مختلف الخیال سیاسی جماعتیں اپنا وجود اور اپنی سرگرمیاں قائم رکھ سکتی ہیں یا نہیں؟ اگر سلطنت ایک سے زیادہ خطوں پر مشتمل ہو تو کیا وہ وحدانی طرزِ حکومت اختیار کریں گے یا وفاقی؟ قانون ساز ادارہ ایک ایوانی ہوگا یا دو ایوانی؟ اسلامی جمہوریہ میں صدارت اور وزارتِ عظمیٰ کے الگ الگ منصب ممکن ہیں یا نہیں؟ نظم و نسق کی باگ ڈور کابینہ اور اس کی وساطت سے مقننہ کے ہاتھ میں ہوگی یا سربراہِ مملکت کے ہاتھ میں؟ یہ اور اس قسم کے بیسیوں دوسرے اساسی سوالات ایسے ہیں کہ ان کے واضح تصور کے بغیر کسی جمہوریہ کے خط و خال نمایاں نہیں ہو سکتے اور اسے دیگر نظام ہائے سیاسی یعنی آمریت یا ملوکیت سے الگ نہیں کیا جا سکتا اور قرآن حکیم نے ان تمام امور میں حکیمانہ سکوت اختیار کیا ہے۔

اب ایک اور پہلو پر غور کیجئے۔ آپ جانتے ہیں کہ قرآن حکیم وضو کے بارے میں فقط اتنا کہہ دینے پر اکتفا نہیں کرتا کہ مسلمانو! نماز کے لیے کھڑے ہونے سے پہلے منہ دھو لیا کرو بلکہ کہنیوں تک ہاتھ اور ٹخنوں تک پاؤں دھونے کا حکم دیتا ہے۔ یہی نہیں وہ اور زیادہ تفصیلات میں جاتا ہے اور بتاتا ہے کہ اگر کسی مسلمان پر غسل واجب ہے اور اسے پانی نہیں ملتا، ادھر بارگاہِ الٰہی میں حاضر ہونے کا وقت قریب آ رہا ہے تو وہ کیا کرے۔ یہ بات بظاہر معمولی سی معلوم ہوتی ہے مگر قرآنِ حکیم ہمیں واضح طور سے بتاتا ہے کہ

ہمیں پاک وصاف مٹی سے تیمم کرنا چاہیئے۔ پھر ایسا کیوں ہے کہ قرآن مجید یہ نہیں بتاتا کہ ہم جب اپنی مملکت قائم کریں تو رائے فقط پڑھے لکھوں کی پوچھیں یا سلطنت کے اندر بسنے والے ہر بالغ شخص کی۔

اقامت نماز کے لیے قرآن حکیم میں بار بار تاکید فرمائی گئی ہے۔ اسے نیکی کی راہ دکھانے والی اور برائیوں سے روکنے والی بتایا گیا ہے۔ اس کے ذریعے اللہ تعالیٰ سے مدد مانگنے کی صلاح دی گئی ہے۔ اسے وقت کی پابندی کے ساتھ ادا کرنے کو کہا گیا ہے۔ اس سے پہلے وضو یا تیمم کو ضروری قرار دیا ہے۔ اس کے ضائع کرنے والوں کو تنبیہہ کی گئی ہے اور اس پر بھی اکتفا نہیں کیا گیا۔ عین حالتِ جنگ میں جب گھمسان کا رن پڑا ہو اور نماز کا وقت آجائے تو خدا کے نام پر لڑنے والے کس طرح فریضۂ نماز ادا کریں، قرآن حکیم اس کی بھی وضاحت کرتا ہے مگر اس معاملے میں وہ پھر خاموش ہے کہ اولوالامر کا مدت العمر کے لیے انتخاب کیا جائے یا ایک مقررہ میعاد کے لیے۔

روزہ فرض ٹھہراتے وقت یہ بتایا گیا ہے کہ یہ عبادت تم پر ہی نہیں تم سے پہلی امتوں پر بھی فرض تھی۔ پھر روزے کا حکم سنا کر اس کی حکمت وغیرہ کو بیان کیا گیا ہے۔ پھر انسان کی مختلف حالتوں میں اس کی فرضیت میں جو جو تبدیلی اللہ تعالیٰ کے نزدیک پسندیدہ ہے اس کی وضاحت کی گئی ہے۔ پھر سحری اور افطار کے اوقات نہایت واضح طریق سے بیان ہوئے ہیں مگر اس سوال پر کہ اسلامی مملکت میں صدر اور وزیر اعظم دو الگ الگ اشخاص ہوں کہ نہ ہوں، یا کابینہ ایوانِ نمائندگان کے سامنے جوابدہ ہو یا صدر مملکت کے سامنے قرآن حکیم کچھ نہیں کہتا۔

اسی طرح یہ صحیفۂ آسمانی نکاح و طلاق اور مہر وغیرہ کی کتنی ہی تفصیلات بیان کرتا ہے۔ وراثت میں ایک ایک حقدار کا حق اور حصہ مقرر کرتا ہے۔ یہی نہیں بلکہ وہ بعض چھوٹی چھوٹی باتوں میں بڑے واضح اور قطعی احکام نافذ کرتا ہے۔ مثال کے طور پر اگر کوئی شخص غصے یا برافروختگی کے عالم میں بیوی کو ماں کہہ دے اور بعد میں اسے اپنی غلطی کا احساس ہو اور وہ معاملے کو رفع دفع کرنا چاہیئے تو قرآن حکیم اس کے لیے ایک خاص دستور مقرر کرتا ہے اور ہمیں بتاتا ہے کہ ایسے شخص کو اوّل تو ایک غلام آزاد کرنا ہوگا۔ اگر وہ غلام نہیں رکھتا تو پھر اسے دو ماہ کے مسلسل روزے رکھنا ہوں گے تاکہ اسے اپنے جذبات پر قابو پانے کی تربیت حاصل ہو اور اگر وہ روزے بھی نہ رکھ سکتا ہو تو پھر ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلائے (سورہ المجادلہ آیات: ۳-۴) لیکن قرآن حکیم اس امر کی کوئی وضاحت نہیں کرتا کہ اسلامی مملکت کے اندر ایک سے زیادہ سیاسی جماعتوں کا وجود ممکن ہے کہ نہیں ہے۔

سوال پیدا ہوتا ہے کہ آخر قرآن حکیم میں اللہ تعالیٰ نے ان اہم دستوری اور آئینی معاملات میں کیوں انسان کو واضح طور سے کوئی حکم نہیں دیا حالانکہ یہ معاملات وہ اہم سیاسی مسائل ہیں جن کو تسلی بخش طور سے حل کئے بغیر انسان کی اجتماعی زندگی کی گاڑی چند قدم بھی نہیں چل سکتی۔

دراصل وحی اور رسالت کی غرض وغائت انسان کے اندر ہستی باری تعالیٰ کا شعور بیدار کر کے اس کے کردار میں خدا شناسی اور خدا ترسی، حق پسندی اور حق گوئی، بے نفسی اور پاک بازی اور شجاعت و بلند حوصلگی کے جوہر پیدا کرنا ہے۔ اس مقصد کے لیے جو جو باتیں بنیاد اور اساس کی حیثیت رکھتی تھیں اور جن کا تعلق ہماری نفسی اور اخلاقی زندگی سے براہ راست اور مستقلاً تھا ان میں سے ایک ایک کا قرآن حکیم نے ذکر کیا اور اس کے بارے میں ہماری واضح رہنمائی فرمائی ہے مگر جو باتیں اس مقصد وغایت کے لحاظ سے بنیادی اور اساسی نہ تھیں اور جن کے تقاضے اور مطالبے وقت کے ساتھ ساتھ بدلنے والے تھے، ان کو ہماری عقل و بصیرت اور فہم وفراست پر چھوڑ دیا کہ ہم انہیں اپنے طور پر طے کریں۔ یہی باعث ہے کہ اللہ تعالیٰ نے نزول قرآن کے وقت ایسے لوگوں کی حوصلہ افزائی نہ کی جو ہر چھوٹے بڑے اور ادنیٰ و اعلیٰ مسئلے کو وحی کے ذریعے سے طے کرنے کرانے کے آرزومند تھے۔ اور قرآن حکیم نے صاف لفظوں میں ان کی اس روش کو ضرر رساں اور عاقبت نااندیشانہ قرار دیا۔ ارشاد ہوتا ہے: "مومنو! ایسی چیزوں کی بابت نہ پوچھو کہ اگر تم پر ظاہر کر دی جائیں تو تمہارے لیے باعث تکلیف ہوں اور ایسے وقت میں کہ قرآن نازل ہو رہا ہے، اگر تم ان کے متعلق سوال کرو گے تو تم پر ظاہر کر دی جائیں گی۔ اللہ تعالیٰ نے تمہاری پہلی پوچھ گچھ معاف کر دی ہے اور اللہ بہت بخشنے والا بردبار ہے۔ تم سے پہلے بھی ایک قوم نے ایسی باتیں پوچھیں، پھر وہ ان سے روگردان ہو گئے۔" (المائدہ۔ آیات: ۱۰۱-۱۰۲)۔ اس سے صاف ظاہر ہے کہ قرآن کریم ہر بات میں ہم کو قطعی حکم دینا پسند نہیں کرتا۔ وہ اصولی باتیں بیان کر دینے کے بعد ہماری عقل و دانش کی کارگزاریوں کے لیے زیادہ سے زیادہ وسیع میدان چھوڑ دیتا ہے کہ بصورت دیگر بدلتے ہوئے حالات سے نبرد آزما یا عہدہ برآ ہونا ہمارے لیے ناممکن ہو جاتا۔ ابوالکلام آزاد آیاتِ بالا کی تفسیر میں لکھتے ہیں: "فرمایا دین حق یہ نہیں چاہتا کہ انسانی معیشت کے لیے سختیاں اور جکڑ بندیاں پیدا کر دے اور تمہارے ہر عمل کو کسی نہ کسی پابندی سے ضرور ہی باندھ دے جو کچھ ضروری تھا بتلا دیا گیا جو چھوڑ دیا وہ صاف ہے، اب تم اپنے جی سے کاوشیں کر کے طرح طرح کے سوالات مت کرو، اگر کرو گے تو دین میں آسانی کی جگہ تنگی و مشقت پیدا ہو جائے گی۔" (ترجمان القرآن جلد اول صفحہ: ۴۳۳)

اس عہد میں بعض علمائے کرام نے اس خیال سے بے حد فائدہ اٹھانے کی کوشش کی ہے کہ اسلام پوری زندگی کے لیے ایک ضابطہ اور نظامِ حیات ہے۔ اس میں شبہ نہیں کہ اسلام دین و دنیا کے امور میں اس طرح کی تفریق نہیں کرتا جس طرح بعض راہبانہ قسم کے مذہبی گروہ روا رکھتے ہیں مگر وہ امورِ زندگی کو من حیث المجموع دو حصوں میں ضرور بانٹ رہا ہے۔ میرے نزدیک آج کے حالات میں دین و دنیا کی یکجائی کے مقبولِ عام تصور کو جان لینے کی اتنی اہمیت نہیں جتنی اس حقیقت کو ذہن نشین کرنے کی ضرورت ہے کہ اسلام معاملاتِ انسانی میں ایک خاص طرح کی بانٹ یا تمیز روا رکھتا ہے۔ اور وہ بانٹ یا تمیز یہ ہے کہ دین و دنیا کے ایک معاملات تو وہ ہیں جن کو قرآن حکیم نے اپنا موضوع بنایا ہے جن کے حق و ناحق اور نیک و بد پر روشنی ڈالی ہے اور جن کی پُرپیچ راہوں میں ہماری رہنمائی فرمائی ہے اور دوسری قسم کے معاملات و مسائل وہ ہیں جن کے بارے میں اس نے حکیمانہ سکوت برتا ہے اور خود ہم کو کرید کرید کر پوچھنے اور یوں اپنے آپ کو پابند بنانے سے منع فرمایا ہے۔

اس سے معاملہ یہ نتیجہ نکلتا ہے اور خود آیاتِ بالا کا واضح منشا بھی یہی ہے کہ جو کچھ قرآن حکیم میں بیان ہوگیا اس کے تو ہم پابند ہیں اور مسلمان ہوتے ہوئے اس سے روگردانی نہیں کرسکتے مگر جو امور قرآن میں بیان نہیں ہوئے، دوسرے لفظوں میں جن کو اس نے بربنائے حکمت نظر انداز کیا ہے اور جو وقت کے ساتھ ساتھ پیدا ہورہے ہیں تو ان کو طے کرنا ہمارا اپنا کام ہے۔ یہ معاملہ ہمارے اپنے فہم و تدبر کا ہے۔

معاملاتِ زندگی کے مابین اس اسلامی تفریق کو ایک اور انداز سے بھی ذہن نشین کیا جاسکتا ہے۔ غور کرنے سے معلوم ہوگا کہ انسانی زندگی کے دو حصے ہیں۔ ایک حصہ وہ ہے جس کے تقاضے ہر حال اور ہر زمانے میں اپنی اصل پر قائم رہتے ہیں اور دوسرا حصہ وہ ہے جس کی ضروریات اور مقتضیات عہد بہ عہد اور نو بہ نو بدلتی رہتی ہیں۔ مثال کے طور پر جنسی آلودگی اور مال و دولت کی حریصانہ چاہت کو دیکھئے کہ ہر زمانے اور ہر عہد میں یہ انسان کی پاکیزہ خوشیوں اور حقیقی مسرتوں کے لیے سمِ قاتل رہی ہیں۔ نسلِ آدم خواہ کتنی ہی ترقی کر جائے اور علم و سائنس میں وہ کیسے ہی کمالات کر دکھائے اس کی روحانی اور اخلاقی زندگی کا جو تعلق جنسی آلودگی اور مال و دولت کی حریصانہ چاہت سے اول روز بندھ گیا ہے اس میں کوئی فرق نہیں آئے گا۔ قیامت تک کوئی زمانہ ایسا نہیں آئے گا جب یہ قباحتیں انسانی روح کو مریض اور ضعیف کرنے کی بجائے اس کی ترقی اور صحت کی ضامن بن جائیں۔ یہی حال خداپرستی اور خداجوئی کا ہے کہ آج سے ہزاروں سال پہلے جو اثر ان باتوں کا انسانی زندگی پر پڑتا تھا بعینہٖ وہی اثر آج بھی پیدا

ہوتا ہے اور ہزاروں سال بعد بھی ویسا ہی اثر پیدا ہوگا۔ اسی طرح ایک طرف جھوٹ، مکروفریب، فتنہ پردازی، وعدہ خلافی اور بددیانتی کو دیکھئے اور دوسری طرف سچ بولنے، حق و انصاف کا ساتھ دینے، والدین اور عزیز و اقارب سے نیک سلوک کرنے، مصیبت میں کام آنے اور ازدواجی زندگی کو عدل و مروّت کی بنیاد پر استوار کرنے پر غور کیجئے۔ یہ مسائل اور معاملات ایسے ہیں کہ وقت کی تبدیلی کے ساتھ ان کی حقیقت و حیثیت میں کوئی فرق نہیں آتا۔ یہ امور انسانی زندگی میں ایک مستقل اور غیر متغیر جگہ رکھتے ہیں۔ اس کے برعکس ہماری معیشت کے کچھ پہلو ایسے ہیں جن کا یہ حال نہیں۔ جن کی کوئی مستقل حیثیت نہیں۔ جن کی افادیت اور عدم افادیت وقت اور حالات پر موقوف ہے۔ جن میں تغیر و تبدل ناگزیر ہے۔ جو آج ایک حالت پر ہیں تو کل دوسری پر۔ لباس، زبان، طرز رہائش، فنِ تعمیر، زراعت اور صنعت و حرفت، سائنسی اکتشافات اور نظامِ تعلیم یہ سب چیزیں ایسی ہیں جن کو ایک حال پر قرار نہیں۔ پہلا حصہ ہماری نفسی، اخلاقی اور منزلی زندگی کے ابدی مسائل و حقائق سے وابستہ ہے۔ دوسرا حصہ ہر دم متغیر اور ارتقا پذیر شعبہ ہائے تمدن پر مشتمل ہے۔ پہلا حصہ قرآن کا موضوع ہے اور دوسرا حصہ بربنائے حکمت ہمارے فہم و تدبّر پر چھوڑ دیا گیا ہے

اب سوال یہ ہے کہ طرزِ حکومت کس حصے سے تعلق رکھتی ہے۔ میرا خیال ہے تصریحاتِ بالا کے بعد اس سوال کے جواب میں چنداں دقت باقی نہیں رہتی۔ طرزِ حکومت بلاشبہ تغیر پذیر تمدن کا ایک شعبہ ہے اس کی سب سے بڑی دلیل تو یہی ہے کہ قرآن حکیم ان تمام سوالات کے بارے میں مسلمانانِ عالم کی بھلائی ہی کے لیے خاموش ہے جو میں نے مضمون کی ابتدا میں اٹھائے ہیں اور جو اس ضمن میں اٹھائے جا سکتے ہیں لیکن اس کے علاوہ بھی متعدد دلائل اس کے حق میں پیش کئے جا سکتے ہیں۔

آج ہر تعلیم یافتہ مسلمان اور قابلِ ذکر عالمِ دین ایمان کی حد تک اس بات پر یقین رکھتا ہے کہ قرآن جمہوری نظامِ حکومت کی تعلیم دیتا ہے اور ملوکیت کا سخت مخالف ہے۔ لیکن کیا ملوکیت وہی نظام نہیں جو صدیوں ہم میں رائج رہا ہے اور جس کے سائے میں بڑے بڑے ائمۂ دین، مجددین اور محدثین پروان چڑھے۔ بلکہ خود سلسلۂ سلاطین میں سے عمر بن عبدالعزیز، صلاح الدین ایوبی اور اورنگ زیب عالمگیر جیسے شہنشاہ بھی ہوئے ہیں جن کی زندگیاں دینداری اور پرہیزگاری کی عظیم مثالیں ہیں اور جن کے دم سے اسلام کو بڑا فروغ حاصل ہے۔

اس دلیل کے خلاف یہ بات کہی جا سکتی ہے کہ یہ سب بزرگ انسان ہوتے ہوئے غلطی کر سکتے تھے اور اس بات کا امکان ہر وقت ہے کہ کوئی عالمِ دین یا بہت سے علمائے دین تھوڑے یا ایک لمبے عرصے کے لیے قرآن کے کسی پہلو کو سمجھنے میں ٹھوکر کھا جائیں۔ لیکن اس کا کیا جواب ہے کہ کسی زمانے میں خود پیغمبر

بادشاہ ہوئے ہیں۔ حضرت داؤد جن کے کردار و ایمان کی قرآن میں کئی جگہ تعریف ہوئی ہے نہ صرف خود بادشاہ تھے بلکہ خاندانی بادشاہت کے طرز پر ان کے بعد ان کے فرزند حضرت سلیمان وارثِ تخت و تاج بنے اور بڑے جاہ و جلال اور کر و فر کے ساتھ انہوں نے حکمرانی کی۔ اس بادشاہت کو اللہ تعالیٰ نے باپ بیٹے پر اپنی خاص بخشش و عنایت قرار دیا ہے۔

اس کے علاوہ قرآن میں بیان کردہ ایک واقعہ سے بھی ملوکیت کے ادارہ کو براہِ راست تائیدِ نصرتِ خداوندی حاصل ہوئی ہے۔ حضرت موسیٰ کے بعد جب بنی اسرائیل کے درمیان ایک نبی کی واجب التسلیم ذات بھی موجود تھی، انہوں نے ایک بادشاہ کے تقرر کا سوال اٹھایا (تاکہ اس کی قیادت میں وہ دشمنوں کا مقابلہ کر سکیں)، تو اللہ تعالیٰ نے طالوت کو ان کا بادشاہ مقرر کیا۔ اس کا اعلان کرتے ہوئے:

ان کے نبی نے ان سے کہا کہ اللہ نے تمہارے لیے طالوت کو بادشاہ مقرر کیا ہے۔ (البقرہ ۲۴۷)

اور جب حسبِ عادت بنی اسرائیل نے اس نامزدگی پر اپنی بے اطمینانی کا اظہار کیا تو نبیٔ وقت نے معاملے کی وضاحت یوں کی:

نبی نے کہا اللہ نے طالوت کو تم پر برگزیدہ کیا ہے، علم و فہم میں اس کو برتری بخشی ہے اور اللہ اپنا ملک جس کو چاہتا ہے دیتا ہے۔ اور اللہ وسعتوں والا اور سب کچھ جاننے والا ہے۔ (البقرہ ۲۴۷)

اب ایک طرف داؤد و سلیمان اور طالوت ہیں کہ بادشاہ ہونے پر برگزیدہ ٹھہرے اور دوسری طرف رسول کریمؐ کا اسوۂ حسنہ ہے۔ اس سے جمہوری اصولوں کی حمایت کا پہلو نکلتا ہے۔ آپ نے سب کچھ جانتے ہوئے بھی وفات سے قبل اپنے خاندان میں سے کسی کو اپنا جانشین نامزد نہ فرمایا کہ یہ اقدام آمرانہ یا ملوکانہ طرزِ عمل سے قریب تر ہوتا۔ پھر حضرت عیسیٰ جیسے جلیل القدر پیغمبر ہیں کہ خدا کے مقبول بندے اور رسول ہیں مگر نہ سلطنت کی نیو اٹھائی اور نہ طرزِ [illegible]ت پر توجہ کی۔

پیغمبرانِ الٰہی کے طرزِ عمل کے اس تفاوت پر غور کیجئے کہ کسی نے ملوکیت کو اپنایا، کسی نے جمہوریت کو ترجیح دی، اور کوئی سرے سے سیاست و حکومت کے بکھیڑوں ہی میں نہ پڑا۔ اب بتایئے کہ اس سے کیا بات ثابت ہوتی ہے؟ کیا اس سے نہایت محکم اور قطعی صورت میں یہ ثابت نہیں ہوتا کہ طرزِ حکومت کے مسائل اصلِ دین ــــ زندگی کے غیر متبدل حقائق ــــ سے کچھ تعلق نہیں رکھتے۔ کیونکہ دین کی اصل میں پیغمبرانِ الٰہی کے فکر و عمل کا اختلاف سلسلۂ رسالت اور روحِ نبوت ہی کی نفی ہے۔

اوپر جو کچھ بیان ہوا ہے اسے یوں بھی ادا کیا جاسکتا ہے کہ خود اسلام میں دین اور مملکت الگ الگ ہیں۔ لیکن یہ بیان جس قدر چونکا دینے والا ہے اسی قدر وضاحت طلب بھی ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ جس مخصوص انداز سے آج بعض علمائے کرام دین اور مملکت کو اکٹھا کر رہے ہیں اور آئین و دستور کی ایک ایک دفعہ کو کتاب و سنّت سے نکالنے کی کوشش میں مصروف ہیں اور ملکی سیاست کو اپنے فکر کا پابند بنانا چاہتے ہیں اسلام کی روح اس کے منافی ہے۔ جب خود قرآن حکیم کا نازل کرنے والا ہمیں ان امور میں پابند بنانا نہیں چاہتا اور وہ طرز حکومت اور آئین و دستور وغیرہ کے بارے میں ایک حکیمانہ سکوت پسند کرتا ہے تو پھر انسانوں کی یہ جسارت کس قدر دیدنی ہے کہ جن مسائل کا ذکر وہ کتاب و سنّت میں نہیں پاتے ان کو بزعم خود "کتاب و سنت کی روشنی میں" حل کرکے اپنے اجتہادات کو عین اسلام ظاہر کرتے ہیں اور جب ان سے اختلاف کیا جاتا ہے تو اسے کفر و اسلام اور حق و باطل کی جنگ قرار دیتے ہیں۔ گویا جن معنوں میں آج عالم اسلام کی مذہبی تحریکیں دین و سیاست کو غیر منفک دیکھتی ہیں۔ ان معنوں میں وہ از روئے قرآن غیر منفک نہیں ہیں بلکہ ایسا خیال کرنا اور اس کو صحیح تسلیم کرنا اسلامی ممالک کے سیاسی اور معاشی مسائل کے حل میں بے شمار رکاوٹیں پیدا کرسکتا ہے اور جن لوگوں کی نظر گہری ہے وہ جانتے ہیں کہ یہ تحریکیں اپنی انتہاپسندی اور نظریاتی تشدد کے باعث ہر جگہ ترقی کی راہ میں حائل ہو رہی ہیں۔

لیکن ایک اعتبار سے اسلام میں سیاست دین کی پابند ہے۔ دین مختصراً دو چیزوں کا مجموعہ ہے اوّل کائنات اور انسانی زندگی کے آغاز و انجام کا ایک نظریہ۔ دوئم ضابطۂ اخلاق و عمل۔ ان دونوں کے قبول کرنے یعنی نظریئے پر یقین رکھنے اور ضابطۂ اخلاق پر عمل کرنے سے ہمارے اندر وہ سیرت پیدا ہوتی ہے جو مقصودِ وحی اور غایت رسالت ہے۔ قرآن نے جو ضابطۂ اخلاق دیا ہے انفرادی زندگی میں اس کی روح پاکبازی اور تقویٰ ہے۔ اور اجتماعی زندگی میں اس کی روح عدل و انصاف ہے۔ اسلام میں سیاست ان معنوں میں دین کی پابند ہے کہ اسے عدل و انصاف کا پابند ہونا چاہیئے۔ اور حالات کی تبدیلی کے ساتھ عدل و انصاف جن سیاسی معاشرتی اور معاشی تبدیلیوں کا تقاضا کرے ان کو اسے اختیار کرنا چاہیئے۔ اقبال کے جس مصرعے سے بعض حلقوں نے جی بھر کر فائدہ اٹھایا ہے اور جس میں انہوں نے دین سے سیاست کی جدائی کو چنگیزی قرار دیا ہے اس کا مطلب بھی دراصل یہی ہے کہ ریاست اور سیاست حق و انصاف کی پابند ہو ورنہ اقبال نے خود ایک مقام پر اس حیثیت کا اعتراف کیا ہے کہ اسلام کے نظامِ تمدن میں مذہب اور سیاست کو الگ رکھنے کی وسعت موجود ہے۔ اپنے

خطبات میں وہ ترکی کی آئینی تبدیلیوں سے بحث کرتے ہوئے کہتے ہیں:

"کچھ عرصہ پہلے ترکی میں دو طبقۂ خیال پائے جاتے تھے۔ ایک کی نمائندگی نیشنلسٹ پارٹی اور دوسرے کی نمائندگی اصلاحِ مذہبی کی علمبردار جماعت کرتی ہے۔ نیشنلسٹ پارٹی کی اصل دلچسپی مذہب میں نہیں بلکہ مملکت میں ہے۔ ان مفکرین کے نزدیک مذہب بطور خود کسی آزاد حیثیت کا مالک نہیں۔ قومی زندگی میں اصل چیز مملکت ہے۔ جس سے باقی امور کی حیثیت اور نوعیت طے پاتی ہے لہٰذا وہ مذہب اور مملکت کی باہمی وابستگی کے پرانے تصورات کو رد کر کے 'چرچ اور سٹیٹ' کی علاحدگی پر زور دیتے ہیں۔ اب بطور مذہبی سیاسی نظام کے اسلام کی ہیئت ایسی ہے کہ وہ بلاشبہ اس قسم کے نظریئے کی اجازت دیتا ہے۔ اگرچہ میری ذاتی رائے میں ایسا خیال کرنا غلط ہے کہ اسلام مملکت کے سوال کو اپنے نظام کے بقیہ امور پر حاوی سمجھتا ہے۔" (خطبات مطبوعہ لاہور ۱۹۳۰ء)

اپنے ایک خط میں بھی وہ ترکی کی آئینی حیثیت کا ذکر کرتے ہوئے بعض جذباتی علماء کی طرح کوئی فتویٰ صادر نہیں کرتے اور اس بات کو امکان سے باہر نہیں سمجھتے کہ مذہب اور مملکت کی یہ علاحدگی عالمِ اسلامی کے لیے باعثِ برکت ثابت ہو سکتے ہیں:

"ترکوں نے جو مذہب اور مملکت میں امتیاز کر کے ان کو الگ الگ کر دیا ہے، اس کے نتائج نہایت دوررس ہیں اور کوئی نہیں کہہ سکتا کہ یہ افتراق اقوامِ اسلامیہ کے لیے باعثِ برکت ہوگا یا شقاوت۔" (اقبالنامہ حصہ اول۔ صفحہ ۴۹)۔ اس سے مقصود یہ دکھانا تھا کہ اقبالؔ جو اس عہد میں اسلامی قدروں کا سب سے بڑا مجدّد ہوا ہے اور جس کے فکر میں مذہب و سیاست کی باہمی وابستگی کا خیال بڑی اہمیت رکھتا ہے۔ ایک مفکر اور مدبّر کی حیثیت سے ترکی کے طرزِ عمل کو خلافِ اسلام قرار نہیں دیتا بلکہ مذہب و سیاست کی دوئی کے نظریئے کی اسلام کے اندر گنجائش پاتا ہے۔

یہ موضوع بڑی تفصیلی بحث چاہتا ہے اور ابھی بے شمار پہلوؤں پر روشنی ڈالنے کی ضرورت ہے مگر اس مختصر اور ابتدائی مضمون سے اتنی بات تو ضرور واضح ہو گئی ہوگی کہ دین و سیاست کے باہمی تعلق کے ضمن میں بعض حلقوں کی طرف سے جس نظریاتی تشدد اور اکڑپن کا مظاہرہ کیا جاتا ہے اسلام میں اس سے کہیں زیادہ حکیمانہ وسعت اور فراخی پائی جاتی ہے۔

پروفیسر رشید احمد

اقبال کے سیاسی افکار

(۲)

سیاست

علامہ اقبال کے نزدیک نظام سیاست سے مراد ہے کہ "ایک ایسی جماعت جس کا نظم و انضباط کسی نظام قانون کے ماتحت عمل میں آتا ہو اور جس کے اندر مخصوص اخلاقی روح سرگرم کار ہو۔" گویا کہ سیاسیات کا دامن ایک طرف نظم و قانون سے بندھا ہوا ہے تو دوسری طرف اخلاق سے بھی اس کا گہرا تعلق ہے۔ آل انڈیا مسلم کانفرنس کے خطبۂ صدارت کے دوران آپ نے فرمایا: "سیاسیات کی جڑ انسان کی روحانی زندگی میں ہوتی ہے۔" اس طرح علامہ سیاست کو نہ صرف مادی نظم و ضبط کا ذریعہ قرار دیتے ہیں بلکہ ان کے نزدیک انسانی روح کی جلاء اور اس کی بالیدگی بھی سیاسیات کے بغیر ممکن نہیں۔ یہی وجہ ہے وہ سیاست و مذہب میں ناقابلِ شکست رشتہ بتلاتے ہیں:

جلالِ بادشاہی ہو کہ جمہوری تماشا ہو ‎ ‎ ‎ ‎ جدا ہو دیں سیاست سے تو رہ جاتی ہے چنگیزی

یورپ میں مذہب و سیاست کو جدا کرنے والے دو ہی تھے ایک میکیاولی اور دوسرا مارٹن لوتھر۔ اول الذکر نے مذہب کو سیاست سے جدا کیا تو آخر الذکر نے سیاست کو مذہب سے الگ کر دیا۔ یہی وجہ ہے کہ علامہ اقبال کو ان دونوں سے خصوصی کد ہے اور ان پر اکثر سخت نکتہ چینی کرتے ہیں۔ پروفیسر خواجہ عبدالحمید صاحب نے علامہ کا ایک دلچسپ واقعہ نقل کیا ہے کہ "کیمبرج کے زمانے میں چند ہم عصروں سے مذہب پر بحث چھڑ گئی۔ ایک صاحب پوچھنے لگے مسٹر اقبال یہ کیا بات ہے کہ جتنے بھی پیغمبر اور بانیانِ مذہب دنیا میں آئے وہ بلا استثنا ایشیا میں مبعوث ہوئے، یورپ میں ایک بھی پیدا نہ ہوا۔ ڈاکٹر صاحب (علامہ اقبال) نے جواب دیا۔ بھئی شروع شروع میں اللہ میاں اور شیطان نے اپنا اپنا پیشتر اجمالیا۔ اللہ میاں نے ایشیا کو پسند کیا اور شیطان نے یورپ کو، اسی بنا پر بعثت جو اللہ میاں

کی طرف سے آئے ہیں ایشیا میں مبعوث ہوئے، وہ صاحب بول اٹھے تو پھر شیطان کے پیغمبر کیا ہوئے؟ انھوں نے جواب دیا یہ تمہارے میکیاویلی اور مشہور اہل سیاست اس کے رسول ہیں۔"

رموزِ بے خودی میں میکیاویلی کے متعلق علامہ فرماتے ہیں:

آں فلارنساوئ باطل پرست — سرمۂ او دیدۂ مردم شکست
نسخۂ بہر شہنشاہاں نوشت — در گلِ ما دانۂ پیکار کشت
فطرتِ او سوئے ظلمت بردہ رخت — حق ز تیغ خامۂ او لخت لخت
بتگری مانند آذر پیشہ اش — بست نقشِ تازہ اندیشہ اش
مملکت را دینِ او معبود ساخت — فکرِ او مذموم را محمود ساخت

اسی طرح لوتھر کے متعلق (اگرچہ چند مقامات پر اس کی مدح سرائی بھی کرتے ہیں) علامہ نے آل انڈیا مسلم لیگ کے خطبۂ صدارت میں فرمایا:

"یاد رکھنا چاہیئے کہ سرزمینِ مغرب میں مسیحیت کا وجود محض ایک رہبانی نظام کی حیثیت رکھتا تھا۔ رفتہ رفتہ اس سے کلیسا کی ایک وسیع حکومت قائم ہوگئی۔ لوتھر کا احتجاج دراصل اسی کلیسائی حکومت کے خلاف تھا۔ اس کو دنیاوی نظامِ سیاست سے کوئی بحث نہ تھی کیونکہ اس قسم کا نظام سیاست مسیحیت میں موجود نہ تھا۔ غور سے دیکھا جائے تو لوتھر کی بغاوت ہر طرح حق بجانب تھی۔ اگرچہ میری ذاتی رائے یہ ہے کہ خود لوتھر کو بھی اس امر کا احساس نہ تھا جن کے مخصوص حالات کے ماتحت اس تحریک کا آغاز ہوا...... لطف یہ ہے کہ آج بھی یورپی سلطنتیں ہیں جو مسیحیت کے اخلاقی اور مذہبی عقائد کی پامالی کے بعد ایک متحدہ یورپ کا خواب دیکھ رہی ہیں۔ بالفاظ دیگر ان کو ایسے اتحاد کی ضرورت کا احساس ہو چلا ہے جو کلیسا کے ماتحت انھیں حاصل تو تھا لیکن جس کو اخوتِ انسانی کے اس عالمگیر تصور کی روشنی میں تعمیر کرنے کی بجائے جو مسیح علیہ السلام کے دل میں موجود تھا انھوں نے لوتھر کے زیرِ اثر تباہ و برباد کر دیا۔"

علامہ اقبال شیعی عقیدۂ خلافت میں سب سے بڑا نقص یہ دیکھتے ہیں کہ غیبت امام کا عقیدہ، دین و سیاست کی علاحدگی کا باعث بنتا ہے۔ وہ اپنے مشہور مضمون "اسلام اور خلافت" میں لکھتے ہیں:

"غیبت امام کا عقیدہ اس قدر قابل داد حیلہ گری پر مبنی ہے کہ اس کے ذریعہ سے مذہب و حکومت میں بآسانی افتراق و اختلاف پیدا کیا جا سکتا ہے۔ امام غائب...... تمام امور و معاملات

میں آخری اور مطلق سند ہے لہذا موجودہ ظاہری حکام دعمال محض اس املاک کے نیاوفظ و نگراں ہیں جس کا حقیقی وارث و مالک خود امام غائب ہے۔ امام غائب کو یہ وراثت بلا واسطہ پہنچتی ہے سوائے اس صورت کے جہاں پہلے اماموں کے بلاواسطہ وارث نہ ہوں اسی لیے ایران کے ملاؤں نے جو امام غائب کے نمائندے ہیں شاہ ایران کے اختیارات کو محدود کر رکھا ہے۔ محافظ ملکیت کی حیثیت سے وہ ملاؤں کے مذہبی اقتدار کے ماتحت ہیں ہے اگرچہ بحیثیت حاکم اعلیٰ کے وہ اس ملکیت کے فائدے کی غرض سے ہر کام کرنے کا مجاز ہے۔"

علامہ نے اپنے منظوم کلام میں بھی بارہا سیاست و مذہب کی علاحدگی کے نتائج بد کا ذکر کیا ہے وہ کہتے ہیں :

سیاست نے مذہب سے پیچھا چھڑایا چلی کچھ نہ پیرِ کلیسا کی پیری
ہوئی دین و دولت میں جس دم جدائی ہوس کی امیری ہوس کی وزیری
دوئی ملک و دیں کے لیے نامرادی دوئی چشمِ تہذیب کی نابصیری

علامہ کا کہنا ہے کہ جو لوگ سیاست کو دین سے علاحدہ کرتے ہیں گویا کہ وہ تن کو جان سے جدا کرنے کے خواہاں ہیں۔ اسی لیے علامہ ایسے نظامِ حکومت کو پسند کرتے ہیں جس میں جسم و جان اور روح و مادہ کو علاحدہ کرنے کی کوشش نہ کی گئی ہو۔ ان کا دعویٰ ہے کہ اس قسم کا نظام صرف اسلام نے ہی قائم کیا ہے۔ وہ کہتے ہیں :

یہ اعجاز ہے ایک صحرا نشیں کا بشیری ہے آئینہ دارِ نذیری
اسی میں حفاظت ہے انسانیت کی کہ ہوں ایک جنیدی و اردشیری

علامہ کا کہنا ہے کہ اسلامی نظامِ حکومت میں سب سے بڑی خوبی یہ ہے کہ فقر و بے نوائی اور تاج و سریر ایک جگہ جمع ہو جاتے ہیں۔ بادشاہ فی الحقیقت ہوتا ہے اور فقیر بھی اتنی قوت رکھتا ہے کہ ملوکیت کا شیرازہ درہم برہم کر دے۔ وہ شاہ فاروق سابق شاہ مصر کو نصیحت کرتے ہیں :

بگو فاروق را پیغامِ فاروق کہ خود در فقر و سلطانی بیامیز

علامہ اقبال مذہب و سیاست کے سلسلے میں اس امر کی بھی وضاحت کرتے ہیں کہ ان دونوں میں تفریق نہ کرنے کے یہ معنی نہیں کہ دونوں بیک وقت جمع کر دیئے جائیں بلکہ ان دونوں میں کسی قسم کا فرق بھی نہ برتا جائے۔ وہ اپنے مضمون "اسلام اور خلافت" میں جو قیامِ لندن کے دوران لکھا گیا تھا

اور REVIEW SOCIOLOGICAL میں شائع ہوا لکھتے ہیں:

"ازروئے شریعت محمدیہ مذہب و سیاست میں کوئی تفریق و تمیز نہیں۔ گویا ہمارے نزدیک مذہب و حکومت کے یک جا جمع کرنے کا نام سیاست نہیں بلکہ سیاست وہ عنصر غالب و منفرد ہے جس میں اس قسم کے فرق و امتیاز کی گنجائش ہی نہیں۔ یہ لابد نہیں کہ خلیفۃ المسلمین اسلام کا افضل ترین مذہبی پیشوا سمجھا جائے۔"

ملکیت زمین

علامہ اقبال کے سیاسی افکار میں ملکیت زمین کا نظریہ بہت اہم ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ زمین کسی شخص، کسی خاندان، یا کسی قوم کی ملک نہیں بلکہ دنیا میں جو کچھ ہے خداوند تعالیٰ کا ہے۔ کونسل کی ممبری کے زمانے میں علامہ نے اپنے اس خیال کی وضاحت میں پُر زور دلائل دیئے اور اس نظریہ کی شدید مخالفت کی کہ زمین حکومت کی ملکیت ہوتی ہے۔ انہوں نے اس موضوع پر بحث کے دوران فرمایا:

"اس ملکیت عامہ کا دعویٰ نہ عہد قدیم میں کسی نے کیا اور نہ سلاطین مغلیہ کے زمانے میں ایسا مطالبہ کیا گیا اور اگر کسی وقت کسی ملک کے اندر یہ نظریہ رائج بھی تھا تو اس بیسویں صدی میں اسے جائز نہیں مانا جا سکتا۔ اس نظریہ پر سب سے پہلے جس یورپین مصنف نے تبصرہ کیا وہ بیرن تھا۔ ۱۸۸۱ء میں اس نے پوری تحقیق و تفتیش کے بعد اس نظریہ کو بالکل مسترد کر دیا۔ سن ۱۸۳۰ء میں بریگز نے ہندوستان کے اندر ملکیت کے قانون و رواج کی پوری تحقیقات کی ۔ ۔ ۔ ۔ اور وہ اس نتیجہ پر پہنچا ہے کہ تاریخ ہند کے کسی دور میں بھی سلطنت زمین کی ملکیت کی مدعی نہیں ہوئی۔

اسی بنا پر علامہ کی رائے یہ تھی کہ زمین کا لگان معاف کر دیا جائے وہ فرماتے ہیں:

حق زمیں را جز متاع ما نگفت
این متاع بے بہا مفت است مفت

زمین کی ملکیت کے متعلق وہ فرماتے ہیں:

دہ خدایا یہ زمیں تیری نہیں تیری نہیں
تیرے آبا کی نہیں تیری نہیں میری نہیں

ڈاکٹر اقبال کا مقصد یہ تھا کہ زمین کا لگان معاف نہ کیا جا سکے تو کم از کم کم کر دیا جائے اور اس کے لیے بالکل انکم ٹیکس کے اصول پر عمل کیا جائے کیونکہ انکم ٹیکس میں صلاحیت و استطاعت کے اصول یا مدارج کے اصول پر عمل کیا جاتا ہے۔ بعض لوگوں سے قطعاً کوئی انکم ٹیکس نہیں لیا جاتا۔ اسی اصول کے مطابق

جس شخص کے پاس پانچ بیگھہ سے زیادہ زمین نہیں بشرطیکہ زمین ایسے رقبہ میں نہ ہو، جہاں آبپاشی نہیں کی جا سکتی اور اس کی پیداوار کی تعداد بھی معین ہو اس کا لگان معاف کر دینا چاہیئے۔

خلافت

علامہ اقبال کے نزدیک خلیفہ نہ تو خلیفۃ اللہ ہوتا ہے اور نہ خلیفۃ الرسول بلکہ وہ خلیفۃ المسلمین ہوتا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ "سطح دنیا پر اس کی حیثیت نائب خدا کی نہیں، وہ معصوم نہیں بشر ہے اور دیگر بشروں کی طرح گناہ و خطا کا مرتکب ہو سکتا ہے۔" وہ زمانۂ جاہلیت میں سردار قبیلہ کے انتخاب کا طریقہ بتلاتے ہیں اور اس کی شرائط سے بحث کرنے کے بعد کہتے ہیں: "پیغمبر عرب صلی اللہ علیہ وسلم نے عرب کی اس قدیم رسم کو قائم رکھا رحلت کے وقت یا اس سے قبل اپنی جانشینی کے متعلق مسلمانوں کو کوئی ہدایات نہ فرمائیں۔ ایک حدیث میں مروی ہے کہ بڈھا طفیل بن عامر ایک دن پیغمبر خدا کی خدمت میں حاضر ہوا اور کہنے لگا کہ "اگر میں اسلام قبول کر لوں تو مجھے کیا مرتبہ یا منصب دیا جائے گا؟ کیا آپ اپنے بعد عرب کی حکومت کی باگ میرے ہاتھ میں دیدیں گے؟" رحمۃ للعالمین نے جواب دیا "حکومت کی باگ خود میرے ہاتھ میں نہیں، تیرے ہاتھ میں کیا دوں گا؟"

علامہ کا کہنا ہے کہ حضرت ابوبکرؓ کا انتخاب بہ حیثیت خلیفہ کے فوری بھی تھا اور بے قاعدگی کے ساتھ عمل میں بھی آیا وہ اپنے دعویٰ کے ثبوت میں حضرت عمرؓ کا وہ قول نقل کرتے ہیں جو آپ کے خلیفہ مقرر ہونے کے بعد کا ہے "حضرت ابوبکرؓ کا فوری انتخاب اگرچہ ضروریات وقت اور نتائج کے لحاظ سے نہایت مناسب اور برمحل ہوا تاہم انتخاب کا یہ طریق اسلام میں اصول مسلمہ قرار نہیں دیا جا سکتا۔"

خلافت کا اصول موضوعہ یہ ہے کہ حکومت کی کفیل و امین ملت اسلامیہ ہے کوئی فرد واحد نہیں۔ "انتخاب کنندگان" اس سیاسی حکومت کو ایک مختصر اور معتبر شخصیت میں ودیعت کر دیتے ہیں جس کو وہ اس امانت کا اہل تصور کرتے ہیں یوں کہو کہ تمام ملت کا ضمیر اجتماعی اس ایک فرد یا شخصیت منفرد کے وجود میں عمل پیرا ہوتا ہے یہی وہ مقام ہے جہاں حقیقتاً اور صحیح معنوں میں فرد تمام کی تمام قوم کا نمائندہ کہلا سکتا ہے۔" علامہ اقبال کے نزدیک قانون اساسی کی بنیاد تمامتر اتفاق و اتحاد آرائے جمہور ملت کے بنیادی اصول پر قائم ہے۔ ان کے خیال میں اسلامی جمہوریت میں دو چیزوں پر خاص طور سے زور دیا جاتا ہے۔ ان میں سے ایک "مطلق و آزاد مساوات" جس کا مطلب وہ یہ بتلاتے ہیں کہ

"شریعت کے نزدیک کوئی گروہ کوئی جماعت، کوئی ملک، کوئی زمانہ فائق و مرجح نہیں ہے۔ اس میں کوئی مذہبی پیشوائیت یا شیخیت نہیں۔ ذات پات یا نسل و وطن کا امتیاز نہیں۔" دوسری چیز یہ ہے کہ مذہب و سیاست خلافت میں نہ صرف ایک جگہ جمع ہو جاتے ہیں بلکہ ان دونوں میں کسی قسم کا فرق نہیں برتا جاتا ہے۔

خلیفہ کی صفات پر مسلمان مفکرین نے بہت زور بیان صرف کیا ہے۔ علامہ اقبال اس سلسلے میں ماوردی کی بیان کردہ تمام شرطوں کو دہراتے ہیں۔ ایسے ہی انتخاب کنندگان کی شرائط میں بھی ماوردی کی اتباع کی ہے۔ بڑے بڑے خاندانوں کے نمائندے، اعاظم فقہاء، حکومت کے اعلیٰ عہدیدار افواج کے سپہ سالار خلیفہ کے انتخاب میں حصہ لینے کے مجاز ہیں۔ یہ سب لوگ ضروری صفات کے حامل شخص کو خلیفہ نامزد کر دیتے ہیں جس کی تصدیق امت مسلمہ بیعت کے ذریعہ کر دیتی ہے۔ البتہ دور دراز کے باشندے خلیفہ کے نمایندوں کے ہاتھ پر بیعت کرتے ہیں۔ اصولی طور پر دار الخلافہ کے باشندوں کو دوسروں پر کسی قسم کی فوقیت حاصل نہیں ہے۔ لیکن سابق خلیفہ کی موت کی خبر سب سے پہلے دار الخلافہ کے باشندوں ہی کو ہوتی ہے اس لیے عملاً انہیں کچھ سبقت حاصل ہو جاتی ہے۔

خلیفہ کے انتخاب میں جہاں تک کہ اصول کا تعلق ہے عورتیں اور غلام بھی حصہ لے سکتے ہیں اگرچہ عملی طور پر کبھی ایسا نہیں ہوا۔ علامہ کا کہنا ہے کہ بعض فقہا نے عام انتخابات کے خطرے سے حق رائے دہندگی کو خاندانِ رسولؐ تک محدود کر کے رکھ دیا۔ ان کے خیال میں عورتوں کو پردہ میں بٹھانے کی غرض بھی غالباً یہی تھی کہ عورتوں کو قانونی حق رائے دہندگی سے محروم کر دیا جائے۔

علامہ اقبال کی رائے میں جبری انتخاب قطعاً ناجائز ہے اگرچہ مصری مفکر ابن جمع فتنہ و فساد کے زمانے میں اس قسم کے انتخاب پر مہر جواز ثبت کرتا ہے۔ علامہ فرماتے ہیں: "شریعت ایسے عمل کو جو فوری اور ہنگامی ضرورت سے پیدا ہو تسلیم نہیں کرتی۔ جبری انتخاب جو اسلامی حکومتوں میں عمل میں آئے وہ بے شک وشبہ تاریخی واقعات کی نظیروں پر مبنی تھے نہ کہ آئین اسلام پر۔"

اقبال کے نزدیک خلیفہ کو اپنے جانشین کی نامزدگی کا حق حاصل ہے حتیٰ کہ ان کا کہنا ہے کہ خلیفہ اپنے بیٹے کو بھی نامزد کر سکتا ہے۔ لیکن جب تک امت اس نامزدگی کی توثیق نہ کر دے وہ نامکمل رہتی ہے۔ وہ خلیفہ کو یہ حق دینے پر آمادہ نہیں کہ اپنی زندگی ہی میں اپنے جانشین کے لیے بیعت لے لے۔ وہ عوام کو اس کا حق دیتے ہیں کہ خلیفہ کے مرنے کے بعد کوئی دوسرا شخص منتخب کر سکیں۔ وہ کہتے ہیں

اگر کوئی خلیفہ اپنی زندگی ہی میں اپنا جانشین نامزد کر دے اور جمہور ایک دوسرا خلیفہ منتخب کر لیں تو پہلے کو اپنے حقوق سے عام پبلک کے سامنے دست بردار ہونا پڑے گا۔ اگر وہ ایسا نہ کرے تو مستوجب قتل ہے۔

علامہ اس چیز سے بھی بحث کرتے ہیں کہ خلیفہ کا معزول کیا جانا ممکن ہے یا نہیں۔ اگر ممکن ہے تو کن حالات میں اس کا عزل جائز ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ خلیفہ اگر جسمانی یا روحانی امراض میں مبتلا ہو جائے تو وہ معزول کیا جا سکتا ہے اور اس کی معزولی کا طریقہ یہ ہے کہ کوئی صاحب اثر شخص مسجد میں کسی نماز کے بعد اس کی معزولی کی تجویز پیش کرے اور اپنے دعویٰ کے ثبوت میں دلائل دے۔ اور ثابت کرے کہ یہ مجوزہ معزولی صرف تائید مقاصد اسلام کی بنا پر ہے پھر وہ اپنی انگلی سے انگوٹھی اتار کر پھینک دے اور کہے " مجھے اس خلیفہ کی معزولی اسی طرح مطلوب ہے جس طرح میں نے اپنے ہاتھ کی انگوٹھی کو اتار کر پھینک دیا۔" لوگوں کی تائید کے بعد یہ معزولی مکمل سمجھی جائے گی۔

ابتداءً پوری مملکتِ اسلامیہ میں ایک ہی خلیفہ ہوتا تھا لیکن بنو عباس کے ابتدائی زمانے سے ہی حالات بدل گئے اور ایک وقت میں دو یا زیادہ خلیفہ بھی ہونے لگے۔ مسلم مفکرین میں کچھ نے حقیقت پسندی کی بنا پر اس پر مہر جواز ثبت کر دی اور کچھ بنیادی نظریۂ خلافت کے تحت اپنی اس رائے پر قائم رہے کہ ایک وقت میں ایک سے زیادہ خلیفہ نہیں ہو سکتا۔ ابن حجر کی یہی رائے ہے اور خوارج کا بھی یہی عقیدہ تھا۔ لیکن ابن خلدون ان سے اختلاف کرتا ہے اور کہتا ہے کہ ایک ہی وقت میں دو یا اس سے زیادہ خلفاء کا ہونا کسی سبب خلاف شرع نہیں مگر شرط یہ ہے کہ یہ خلیفہ مختلف ممالک میں ہوں نہ کہ ایک ہی ملک میں۔ ان اقوال کے نقل کرنے کے بعد علامہ رقمطراز ہیں " ابن خلدون کی یہ رائے بیشک قدیم عربی مفہوم خلافت کے خلاف ہے تاہم جس حد تک کہ جمہوریت اسلام غیر شخصی اور غیر صنعی قانون یعنی شریعت وحی کی تابع ہے میرا خیال یہ ہے کہ ابن خلدون کی رائے بالکل درست ہے اور مؤید مقصود ہو سکتی ہے مزید برآں یہ سب کو معلوم ہے کہ فی الواقع بہت لمبے عرصے تک اسلام میں دو خلافتیں ایک ہی زمانے میں قائم رہیں۔"

عمالِ حکومت

علامہ اقبال عمال حکومت سے بھی بحث کرتے ہیں۔ وہ تمام عہدوں کا تو ذکر نہیں کرتے لیکن پانچ جو بہت اہم ہیں ان کے بیان کرنے پر اکتفا کرتے ہیں:

(۱) وزیر۔ وہ وزارت کی نہایت مختصر تاریخ بیان کرنے کے بعد اس کی دو قسمیں بیان کرتے ہیں جیسا کہ ماوردی نے وزارتِ تفویض اور وزارتِ تنفیذ بیان کی ہے۔ اول الذکر قسم کے وزراء غیر محدود اختیارات کے مالک ہوتے ہیں اور مؤخر الذکر بہت محدود اختیارات رکھتے ہیں۔ وزیر تفویض کی برطرفی تمام وزراء کی معزولی کا سبب بنتی ہے لیکن وزیر تنفیذ کی صورت میں ایسا نہیں ہوتا۔

(۲) ولات (گورنر)۔ گورنر کا تقرر کبھی خلیفہ کرتا ہے کبھی اس کا نائب۔ گورنر بھی محدود و غیر محدود اختیارات والے ہوتے ہیں۔ غیر محدود اختیارات کے گورنر اپنا وزیر، قاضی القضاۃ اور دیگر عمال خود مقرر کرتے ہیں۔ خلیفہ کی معزولی کی صورت میں اس کا مقرر کردہ والی معزول نہیں سمجھا جاتا لیکن وزیر اعظم کے مقرر کردہ ولات اس کی معزولی یا موت کے بعد برطرف سمجھے جاتے ہیں بشرطیکہ ان کا تقرر حال ہی میں نہ ہوا ہو۔ محدود اختیارات رکھنے والے عمال کی حیثیت ایک انتظامی افسر کی ہوتی ہے۔ فوجداری کے مقدمات میں بھی وہ وسیع اختیارات نہیں رکھتے۔ جس صوبے میں فوجی کمانڈر نہیں ہوتا وہاں کا والی امیر الجیش کے بھی فرائض انجام دیتا ہے اگرچہ اس کے اختیارات بہ حیثیت سپہ سالار کے بہت محدود ہوتے ہیں۔ یہ طریقہ تمام خلفاء کے زمانے میں جاری تھا لیکن علامہ اقبال اس کے حامی نہیں ہیں اور اسے امن عامہ کے لیے مضر بتلاتے ہیں کیونکہ اکثر گورنر بتدریج قوت حاصل کر کے اپنی مطلق العنانی کا اعلان کر دیتے ہیں۔

(۳) سپہ سالار۔ فوج کے سپہ سالار بھی دو طرح کے ہوتے ہیں۔ ایک محدود اختیارات رکھتے ہیں اور دوسرے غیر محدود اختیارات کے مالک ہوتے ہیں۔

(۴) قاضی القضاۃ۔ اس عہدے پر خلیفہ یا وزیر تقرری کر سکتا ہے۔ قاضی القضاۃ بحیثیت کفیل و نمایندۂ شریعت خلیفہ کو معزول کر سکتا ہے۔ قاضی القضاۃ کی موت کے بعد اس کا تمام عملہ معطل ہو جائے گا برخلاف اس کے خلیفہ کی موت قاضیوں پر اثر انداز نہیں ہوتی۔

(۵) شیخ الاسلام۔ مقدمات کے مرافعہ کے لیے یہ عہدہ قائم کیا جاتا ہے۔ اپیلوں کے سننے کے علاوہ مختلف محکمہ جات کی نگرانی بھی شیخ الاسلام کے سپرد ہوتی ہے۔ اس عہدے پر عورتیں بھی متعین ہوتی ہیں مثلاً خلیفہ المقتدر کی ماں شیخ الاسلام کے فرائض انجام دیتی تھی۔ اس عہدے اور قاضی القضاۃ میں یہ فرق ہے کہ شیخ الاسلام قاضی القضاۃ کی طرح شریعت کے ہر لفظی مفہوم کا پابند نہیں ہے۔ اس کے فیصلے قدرتی اور فطری عدل و انصاف کے عام کلیات پر مبنی ہوتے ہیں۔ علامہ اس عہدے کو بہت اہم بتلاتے

بیں اور کہتے ہیں کہ سسلی پر قبضے کے باوجود نارمنوں نے اس عہد سے کو قائم رکھا۔

علامہ کے نزدیک انتخاب کنندگان عمال کو معزول کر سکتے ہیں اور یہ معزولی مسجد میں تقریر یا استفتاً کے ذریعہ عمل میں آتی ہے۔

ان متفرق مسائل پر روشنی ڈالنے کے بعد علامہ اس امر سے بھی بحث کرتے ہیں کہ خلافت بہت جلد کیوں ختم ہو گئی اس کے دو سبب بتلاتے ہیں اول یہ کہ دو بڑی قومیں ایرانی اور منگول فطرۃً انتخاب کے مفہوم سے ناآشنا تھے اور چونکہ ان ہی دو بڑی قوموں نے اسلام قبول کیا تھا اس لیے ان کے عقائد کا اثر دیگر مسلمانوں پر بھی پڑا۔ علامہ اقبال ڈوزی کا قول نقل کرتے ہیں کہ ایرانی ہمیشہ خلیفہ کو مظہر الوہیت سمجھ کر اس کی پرستش پر آمادہ اور کمر بستہ رہے ہیں۔ جب کبھی ان کو یہ بتلایا گیا کہ عبادت اور پرستش کے لیے خدائے واحد کے سوا اور کوئی لائق نہیں تو انہوں نے ہمیشہ ایسے خلیفہ کے خلاف جو معبود بننا مناسب نہ سمجھتا ہو بغاوت کی۔ دوسرا سبب خلافت کے خاتمے کا یہ بتلاتے ہیں کہ مسلمان قرون اولیٰ میں فتوحات کی طرف زیادہ متوجہ رہے۔ جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ عنانِ حکومت چند افراد کے ہاتھوں میں پہنچ گئی اور بجائے اسلامی جمہوریت کے ملوکیت کا دور دورہ شروع ہو گیا۔

بایں ہمہ علامہ کو اس بات کا یقین تھا کہ اسلامی جمہوریت دوبارہ زندہ ہو کر رہے گی اس کی نشاۃ ثانیہ کے اسباب میں سب سے اہم سبب اہل مغرب کے سیاسی افکار ہیں۔ مصر میں ان کی رائے میں برطانیہ کے زیر انتداب بڑی ترقی ہو رہی ہے۔ ایران کی اصلاحات اور ترکی میں انجمن اتحاد و ترقی کو دیکھ کر ان کو یقین ہو رہا تھا کہ جلد ہی دنیائے اسلام خالص اسلامی حکومت کی طرف لوٹ آئے گی۔ یہ خواب بہت حد تک متعدد اسلامی حکومتوں کے معرض وجود کے ساتھ پورا ہو چکا ہے۔

علامہ مسلم مصلحین کو مشورہ دیتے ہیں کہ اسلامی آئین کے اساسی اصولوں کا بغور و خوض مطالعہ کریں اور جمہور پر یہ ثابت کر دیں اور انہیں یقین دلائیں کہ سیاسی آزادی کے وہ اصول جو بظاہر غیر اسلامی نظر آتے ہیں فی الحقیقت عین اسلامی ہیں اور اسلام ہی کا مقصود و منتہا ہیں اور آزاد اسلامی ضمیر کا مطالبہ اسلامی اصول ہی پر مبنی ہے۔ اس طرح وہ جمہور کو زیادہ متاثر کر سکیں گے۔ اور جمہور ان کے سیاسی انقلاب میں دستِ تعاون بڑھائیں گے۔

نظامِ حکومت

فارابی، ہابز اور روسو نے تھوڑے سے اختلافات کے ساتھ معاہدۂ عمرانی کا نظریہ

پیش کیا ہے جس کا لب لباب یہ ہے کہ عوام ہی دنیاوی اقتدار کا سرچشمہ ہیں۔ اس نظریہ کا لازمی نتیجہ یہ ہوا کہ اکثریت کا غلبہ تسلیم کر لیا گیا اور جمہوری طرز حکومت معرضِ وجود میں آگیا۔ جس میں عدل و اعتدال کی بجائے اکثریت کی رائے کا (خواہ وہ کتنی ہی غلط کیوں نہ ہو) احترام کیا جانے لگا۔ علامہ اقبال کے نزدیک حاکمیت کا ماخذ عوام نہیں ہیں بلکہ ذاتِ باری تعالیٰ ہے انہوں نے اپنے لکچر "مسلم ثقافت کی روح" (SPIRIT OF MUSLIM CULTURE) میں وہ کہتے ہیں:

"اسلام بحیثیت ایک نظامِ سیاست کے اصول توحید کو انسانوں کی جذباتی اور ذہنی زندگی میں ایک زندہ عنصر بنانے کا عملی طریقہ ہے اس کا مطالبہ وفاداری خدا کے لیے ہے نہ کہ تخت و تاج کے لیے اور چونکہ ذاتِ باری تعالیٰ تمام زندگی کی روحانی اساس سے عبارت ہے اس لیے اس کی اطاعت شعاری کا درحقیقت مطلب یہ ہے کہ انسان خود اپنی معیاری فطرت کی اطاعت شعاری اختیار کرتا ہے۔"

اسی بنا پر علامہ اپنے اس نظریہ کو بیان کرتے ہیں کہ حاکمیت کا حق صرف خدا کو ہے:

سروری زیبا فقط اس ذاتِ بے ہمتا کو ہے　　حکمراں ہے اک وہی باقی بتانِ آذری

اور مسلمان کی شان یہ بتلاتے ہیں کہ:

ما سوا اللہ را مسلماں بندہ نیست　　پیش فرعونے سرش افگندہ نیست

اور جب انسان، انسان کا محکوم بن جاتا ہے تو زمین ظلم و فساد سے بھر جاتی ہے:

غیرِ حق چوں ناہی و آمر شود　　زور در بر ناتواں قاہر شود
زیرِ گردوں آمری از قاہری ست　　آمری از ما سوا اللہ کافری ست

جمہوریت میں چونکہ حاکمیت کا حق عوام کے نمایندوں کو دیا جاتا ہے اور اس میں اللہ کی حاکمیت کے نظریہ کو کوئی دخل نہیں ہے بلکہ اکثریت کی رائے ہی کو حکومت کا سرچشمہ سمجھا جاتا ہے اس لیے علامہ جمہوریت پر سخت نکتہ چینی کرتے ہیں:

گریز از طرز جمہوری غلامے پختہ کارے شو　　کہ از مغز دو صد خر فکرِ انسانے نمی آید
ہے وہی سازِ کہن مغرب کا جمہوری نظام　　جس کے پردے میں نہیں غیر از نوائے قیصری
دیو استبداد جمہوری قبا میں پائے کوب　　تو سمجھتا ہے یہ آزادی کی ہے نیلم پری
مجلسِ آئین و اصلاح و رعایات و حقوق　　طبِ مغرب میں مزے میٹھے اثر خواب آوری

گرمیٔ گفتار اعضائے مجالس الاماں
یہ بھی اک سرمایہ داروں کی ہے جنگِ زرگری
اس سرابِ رنگ و بو کو گلستاں سمجھا ہے تو
آہ اے ناداں قفس کو آشیاں سمجھا ہے تو

اقبال جس شد و مد کے ساتھ جمہوری نظام کی مخالفت کرتے ہیں اتنی ہی شدت کے ساتھ انہوں نے ملوکیت کے خلاف آواز بلند کی ہے کیونکہ ملوکیت اور جمہوریت میں تھوڑا ہی فرق ہے۔ ملوکیت میں اقتدار فرد واحد کی تحویل میں ہوتا ہے اور جمہوریت میں ایک جماعت کی تحویل میں۔ وہ ملوکیت کو جارحانہ وطنیت ہی کا ایک شاخسانہ تصور کرتے ہیں اور اس کو اسلام کی اخلاقی تعلیم کے منافی خیال کرتے ہیں۔ وہ فرماتے ہیں:

بتاؤں تجھ کو رمز آیۂ ان الملوک
سلطنت اقوامِ غالب کی ہے اک جادوگری

خواب سے بیدار ہوتا ہے ذرا محکوم اگر
پھر سلا دیتی ہے اس کو حکمراں کی ساحری

جادوئے محمود کی تاثیر سے چشمِ ایاز
دیکھتی ہے حلقۂ گردن میں سازِ دلبری

از غلامی فطرتِ آزاد را رسوا مکن
تا تراشی خواجۂ از برہمن کافر تری

نظامِ معیشت

اقبال کے معاشی تصورات پر اسلامی رنگ غالب ہے۔ یہی وجہ ہے کہ انہوں نے ہر اس نظامِ معیشت پر جو غیر اسلامی ہے سخت نکتہ چینی کی ہے۔ انہوں نے سرمایہ داری اور اشتراکیت دونوں کو اپنے اعتراضات کا ہدف بنایا ہے۔ ان تمام نظاموں میں جو بنیادی نقص ہے وہ یہ ہے کہ معاشیات کو اخلاقیات سے جدا کر دیا گیا ہے۔ اور یہی ہماری معاشی زبوں حالی کی سب سے بڑی وجہ ہے۔ اس لیے جب تک ہم اپنی زندگی میں وحدت نہیں پیدا کریں گے اور معاشی جد و جہد کو اخلاقی اصول کے تحت نہیں لائیں گے ہماری حالت کا سنبھلنا ممکن نہیں۔ سرمایہ داری نظام میں مسابقت نے جنم لیا جس نے دنیا کو جہنم بنا کر رکھ دیا اور انسان کی حیثیت جانوروں سے بھی بدتر ہو گئی۔ ابنائے آدم نے ایسی زندگی کو اپنا لیا جس میں اخلاقی قوانین مہمل قرار دیئے گئے۔ اقبال اسی لیے اس نظام سے بیزار ہیں اور اس کے سفینہ کے ڈوبنے کے متمنی نظر آتے ہیں۔ سرمایہ داری کی اساس اس بات پر ہے کہ زمین اور سرمایہ پر انفرادی قبضہ ہو۔ لیکن جیسا کہ پہلے کہا جا چکا ہے علامہ اس نظریہ سے بنیادی اختلاف رکھتے ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ کائنات کی تمام چیزیں جو انسان کے زیر تصرف ہیں وہ بطور امانت کے ہیں فی الحقیقت اس کا مالک خداوند تعالیٰ ہی ہے:

اے کہ می گوئی متاعِ ما ز ماست — مرد ناداں ایں ہمہ ملک خداست

ارض حق را ارضِ خود دانی؟ بگو — چیست شرحِ آیۂ لاتفسدوا

پس امارت را بکارِ خود نہ برد — اے خوش آں کو ملک حق با حق سپرد

ملک یزداں را بہ یزداں باز دہ — تا ز کارِ خویش بکشائی گرہ

سرمایہ دارانہ نظام ہی ہماری نکبت و افلاس کا حقیقی سبب ہے:

زیر گردوں فقر و مسکینی چرا ست — آنچہ از مولاست می گوید زماست

اس نظام میں ملکیت کے جذبہ کی تشفی صرف معدودے چند اشخاص تک محدود ہوتی ہے اور معاشرہ دو جداگانہ حصوں میں بٹ کر رہ جاتا ہے۔ ایک طبقہ بڑے اور سرمایہ دار لوگوں کا ہے اور دوسرے میں افلاس زدہ لوگ شامل ہوتے ہیں اس طرح آقا اور بندہ کی تمیز کی تمامتر ذمہ داری اسی نظام پر ہے اور یہ تمیز اقبال کے نزدیک انسانی خوبیاں سلب کر لیتی ہے:

تمیزِ بندہ و آقا فسادِ آدمیت ہے — حذر اے چیرہ دستاں سخت ہیں فطرت کی تعزیریں

برخلاف اس کے اسلامی نظامِ معاشرت میں اس قسم کی کوئی تفریق نہیں:

بندۂ حق بے نیاز از ہر مقام — نے غلام اورا نہ او کس را غلام

بندۂ حق مردِ آزاد است و بس — ملک و آئینش خداداد است و بس

سرمایہ داری کی طرح اشتراکیت کو بھی اخلاقیات سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ یہ نظام سرمایہ داری کی خرابیاں دور کرنے کے لیے قائم ہوا اور اس کا علاج اس طرح کیا گیا کہ سرمایہ انفرادی تصرف سے نکال کر قوم کے حوالے کیا جائے۔ حکومت عوام کی ضروریات کی کفالت کرے اور عوام اس کے صلے میں اپنی تمام قوت حکومت کے مقرر کردہ پروگرام کے مطابق بروئے کار لائیں۔ کارل مارکس اس نظام کا بانی ہے۔ علامہ اسے "پیغمبر بے کتاب" اور "پیغمبر بے جبرئیل" کہتے ہیں۔ اس کی نیت کی صفائی کے وہ معترف ہیں لیکن اس نیک نیتی کے باوجود اس کے قائم کردہ نظام نے بہت سے مضر اثرات چھوڑے ہیں اسی لیے علامہ کہتے ہیں:

"قلبِ او مومن دماغش کافر است"

اشتراکی نظام میں سب سے بڑا نقص علامہ کے نزدیک یہ ہے کہ مساواتِ شکم بطور اصول تسلیم کیا گیا ہے:

دینِ آں پیغمبرِ ناحق شناس　　　　بر مساواتِ شکم دارد اساس

اس نظامِ معیشت میں انسان کی تخلیق کی غرض و غایت یہ بتلائی گئی ہے کہ وہ کسی نہ کسی طرح اپنا پیٹ بھر لے اور بس:

غربیاں گم کردہ اند افلاک را　　　　در شکم جویند جانِ پاک را
رنگ و بو از تن نگیرد جانِ پاک　　　　جز بتن کارے ندارد اشتراک

اسی طرح سرمایہ داری اور اشتراکیت میں افراط و تفریط کے عیوب موجود ہیں۔ اسلام نے جو نظام پیش کیا ہے وہ اس نقص سے پاک ہے اس میں ذرائع پیداوار کو انفرادی ملکیت میں نہیں دیا گیا صرف پیداوار افراد کے قبضے اور تصرف میں ہوتی ہے علامہ فرماتے ہیں:

رزق خود را از زمیں بردن رواست　　　　ایں متاعِ بندہ و ملکِ خداست
بندۂ مومن امیں، حق مالک است　　　　غیرِ حق ہر شے کہ بینی ہالک است
باطن الارض للہ ظاہر است　　　　ہر کہ ایں ظاہر نہ بیند کافر است

مرد مومن کی صفت وہ یہ بتلاتے ہیں:

کرتا ہے دولت کو ہر آلودگی سے پاک صاف　　　　منعموں کو مال و دولت کا بناتا ہے امیں
اس سے بڑھ کر ہوگا کیا فکر و نظر کا انقلاب　　　　بادشاہوں کی نہیں، اللہ کی ہے یہ زمیں

عورت اور سیاست

علامہ اقبال صنفِ نازک کے بارے میں بھی اسلامی نقطۂ نظر پیش کرتے ہیں۔ وہ عورتوں کی اہمیت بیان کرتے ہیں۔ انہوں نے اس سلسلے میں اس حدیث نبوی کی طرف بھی اشارہ کیا ہے کہ الجنۃ تحت اقدام امہاتکم (یعنی جنت تمہاری ماؤں کے پیروں کے نیچے ہے) فرماتے ہیں:

گفت آں مقصودِ حرفِ کن فکاں　　　　زیرِ پائے امہات آمد جناں

ایک اور موقع پر کہتے ہیں:

وجودِ زن سے ہے تصویرِ کائنات میں رنگ　　　　اسی کے ساز سے ہے زندگی کا سوزِ دروں
شرف میں بڑھ کے ثریا سے مشتِ خاک اس کی　　　　کہ ہر شرف ہے اسی درج کا درِ مکنوں

اقبال عورت کی اتنی اہمیت بیان کرنے کے باوجود کہتے ہیں کہ عورت و مرد کے دائرۂ عمل مختلف ہیں اور دونوں میں سے کسی کی بھی اہمیت کم نہیں ہے اور تمدنی ترقی اسی صورت میں ممکن

ہے جب کہ معاشرہ کے دونوں ارکان باہمی تعاون سے کام لیں:

مرد و زن وابستۂ یک دیگر اند کائناتِ شوق را صورت گر اند
زن نگہ دارندۂ نارِ حیات فطرتِ او لوحِ اسرارِ حیات
آتشِ ما را بجانِ خود زند جوہرِ او خاک را آدم کند

تاہم علامہ یورپ کے اس نظریہ سے اتفاق نہیں کرتے کہ عورت و مرد میں مکمل مساوات ہونی چاہیئے۔ وہ اپنے علی گڑھ کے لیکچر میں کہتے ہیں:

" واضح الفاظ میں میں اس امر کا اعتراف کروں گا کہ آیۂ کریمہ کے مطابق الرجال قوامون علی النساء میں مرد و عورت کی مساواتِ مطلق کا حامی نہیں ہو سکتا۔ یہ ظاہر ہے کہ قدرت نے ان دونوں کے سپرد جدا جدا خدمتیں کی ہیں۔ اور ان فرائضِ جداگانہ کی صحیح اور باقاعدہ انجام دہی خانوادۂ انسانی کی صحت اور فلاح کے لیے لازمی ہے۔ مغربی دنیا میں جہاں نفسی نفسی کا ہنگامہ گرم ہے اور غیر معتدل مسابقت نے ایک خاص قسم کی اقتصادی حالت پیدا کر دی ہے، عورتوں کا آزاد کر دیا جانا ایک ایسا تجربہ ہے جو میری دانست میں بجائے کامیاب ہونے کے الٹا نقصان رساں ثابت ہوگا اور نظامِ معاشرت میں اس سے بے حد پیچیدگیاں واقع ہو جائیں گی اور عورتوں کی اعلیٰ تعلیم سے بھی جس حد تک افزائشِ قوم کی شرحِ ولادت کا تعلق ہے جو نتائج مترتب ہوں گے وہ بھی غالباً پسندیدہ نہ ہوں گے۔ خاندانی وحدت کے رشتے جو بنی نوع انسان کی روحانی زندگی کا جزوِ اعظم ہے یہ حریت توڑ دیتی ہے۔"

علامہ اس سلسلے میں واضح خیالات رکھتے ہیں کہ عورت کو جہادِ زندگی میں مرد کے دوش بدوش کر دیا گیا تو وہ اپنی نسوانیت کھو دے گی یہ ایسا نقصان ہوگا جس کی تلافی ممکن نہیں۔ اقبال نہایت لطیف طریقے سے اس امر کی طرف اشارہ کرتے ہیں کہ عورت کو اس کے اعلیٰ فرائض مفوضہ کی بجائے دیگر فرائض کی انجام دہی پر مجبور کیا گیا تو اس کی تخلیق کا مقصد ہی فوت ہو کر رہ جائے گا وہ مثلاً کہتے ہیں کہ عورت کی تخلیق کی غرض و غایت افلاطون کو پیدا کرنا ہے۔ لیکن اگر اس سے افلاطون کی طرح علم و حکمت کی باتیں کرنے کے لیے کہا گیا تو ممکن ہے کہ وہ اس میں کامیاب ہو جائے لیکن افلاطون کی پیدائش کا دروازہ بند ہو جائے گا:

مکالماتِ فلاطوں نہ لکھ سکی لیکن اسی کے شعلے سے ٹوٹا شرارِ افلاطوں۔

علامہ خلیفہ کے انتخاب میں عورتوں کی رائے دہندگی کا حق اصولی طور پر تسلیم کرتے ہیں اور مروجہ پردے کا سبب وہ ان زبان سے یہ بتلاتے ہیں کہ ہو سکتا ہے کہ فقہا نے عام انتخابات کے خطرے کے پیش نظر صنف نازک کو پردے میں مقید کر دیا ہو۔

قانون

ملت کی بنیاد افراد کے اختلاط پر ہے اور ظاہر ہے کہ یہ اختلاط بغیر کسی آئین و قانون کے نہ تو قائم رہ سکتا ہے اور نہ مستحکم ہو سکتا ہے اور ملت اسلامیہ تو ازل سے ہے اور ابد تک رہے گی:

امت مسلم ز آیات خداست　　　اصلش از ہنگامۂ قالوا بلی است

اے اجل این قوم بے پروا ستے　　　استوار از نحن و نزلنا ستے

ایسی قوم کے لیے قانون بھی ہمہ گیر اور غیر فانی ہونا ضروری ہے۔ علامہ اقبال اپنے لیکچر "اسلامی ہیئت اجتماعی میں اصول حرکت" میں اسلامی قوانین اور ان کے ماخذ سے سیر حاصل بحث کرتے ہیں۔ لکھتے ہیں:

"اسلام کے نزدیک زندگی کی روحانی بنیاد دوائی و سرمدی ہے جو اپنے آپ کو گوناگوں اور بوقلموں تغیر میں آشکار کرتی ہے۔ ایک معاشرہ کو جو حقیقت کے ایسے تصور پر مبنی ہو اس کو اپنی زندگی میں ثبات و تغیر کے مقولات کو ہم آہنگ بنانا پڑتا ہے۔ اجتماعی زندگی کی رہنمائی کے لیے اس کے پاس دائمی اصول ہونے چاہئیں کیونکہ دائمی اصول ہی کے ذریعہ ہم اس مسلسل تغیر کی دنیا میں قدم جما سکتے ہیں۔ لیکن جب ان دائمی اور سرمدی اصول کو تسلیم کرتے ہوئے تغیر کو نظر انداز کر دیا جائے جو قرآن کی رو سے خدا کی عظیم الشان نشانیوں میں سے ہے تو اس سے جو چیز حرکت پذیر ہے وہ غیر متحرک و جامد ہو جاتی ہے۔ سیاسی و اجتماعی علوم میں یورپ کی ناکامی اول الذکر اصول کی توضیح کرتی ہے اور گذشتہ پانچ سو سال سے جو مسلمانوں پر جمود طاری ہے وہ آخر الذکر کی۔"

اس ضرورت کو اجتہاد نے پورا کر دیا ہے۔ علامہ اقبال اپنے محولہ بالا لیکچر میں اجتہاد کو اسلام کی ہیئت اجتماعی میں اصول حرکت سے تعبیر کرتے ہیں اور اس کی تعریف یہ کرتے ہیں "کسی قانونی مسئلہ پر اسلامی اصول کی روشنی میں آزاد رائے قائم کرنے کی کوشش" کرنے کا نام اجتہاد ہے۔ پھر وہ اجتہاد کے اصول کو قرآن و حدیث کے ذریعہ ثابت کرتے ہیں اور اس کے تین درجے بتلاتے ہیں وہ یہ ہیں:

(۱) قانون سازی کا مکمل اختیار۔ یہ اختیار مذاہب فقہ کے بانیوں تک محدود ہے۔

(۲) اضافی اختیار جس کو کسی خاص مذہبِ فقہ کے حدود کے اندر استعمال کیا جا سکتا ہے۔
(۳) مخصوص اختیار۔ یہ اس وقت استعمال کیا جاتا ہے جب کہ یہ طے کرنا ہو کہ کسی خاص مسئلہ میں جس کو مذاہب فقہ کے بانیوں نے حل نہیں کیا کونسا قانون عائد ہوگا۔

علامہ لکھتے ہیں کہ ابتدائً حنفیوں نے اجتہاد کی اہمیت کو محسوس کیا لیکن جب مذاہب فقہی وجود میں آگئے تو اجتہاد کو پسِ پشت ڈال دیا گیا۔ اقبال اجتہاد کو نظر انداز کئے جانے کے اسباب سے بھی بحث کرتے ہیں۔ وہ مغربی مصنفین کی اس رائے کی حمایت کرنے پر آمادہ نہیں کہ اجتہاد کے خاتمہ کی ذمہ داری ترکوں پر عائد ہوتی ہے کیونکہ ترکوں سے بہت پہلے فقہی مذاہب پیدا ہو چکے تھے۔ ان کے نزدیک اس کے حقیقی اسباب یہ ہیں:

(۱) عہد عباسی میں عقلی تحریک نے مذہبی طبقے کو اس نتیجہ پر پہنچنے پر مجبور کر دیا کہ یہ تحریک اسلام کے اجتماعی نظام کو ختم کر دے گی اس لیے انہوں نے اسلام کو انتشار سے بچانے کے لیے نظامِ قانون کو سخت سے سخت تر بنا دیا۔

(۲) راہبانہ تصوف ابتدائی علماء کی موشگافیوں کے خلاف ردِ عمل کے طور پر وجود میں آیا اور اس نے اجتہاد کو بھی بری طرح متاثر کیا۔ ظاہر و باطن کی تفریق پھر باطن پر ضرورت سے زیادہ زور دیئے جانے کا نتیجہ یہ نکلا کہ اسلام کا اجتماعی نظام بری طرح مجروح ہو گیا اور اسلامی حکومت معمولی لوگوں کے ہاتھ میں چلی گئی اور عام مسلمان جو غور و فکر کے عادی نہیں یہ محسوس کرنے لگے کہ مذاہب فقہ کی اندھی تقلید ہی میں ان کی بقا ہے کیونکہ کوئی اعلیٰ شخصیت ان کی رہنمائی کے لیے موجود نہ تھی۔

(۳) بغداد کی تباہی نے مسلمانوں کی مرکزیت ختم کر دی۔ قدامت پرست مفکرین نے اپنی پوری کوشش اس امر پر مرکوز کر دی کہ اجتماعی زندگی کی یکسانیت کو برقرار رکھا جائے اور نظم و ضبط کی بقا کے لیے انہوں نے ابتدائی علماء کے مدون کردہ قوانین شریعت کو من و عن اپنا لیا۔ علامہ اقبال اس غلطی پر نکتہ چینی کرتے ہیں جو تیرھویں صدی عیسوی کے علماء سے سرزد ہوئی وہ کہتے ہیں کہ اس تقلید سے تنظیم ضرور پیدا ہو گئی لیکن کسی قوم کا مستقبل تنظیم پر اس قدر منحصر نہیں ہوتا جتنا کہ افراد کی قدر و قیمت اور قوت پر منحصر ہے۔ ایک جماعت جو ضرورت سے زیادہ منظم ہو اس میں فرد فنا ہو جاتا ہے۔

ان اسباب کے بیان کرنے کے بعد علامہ ان علماء اور مصلحین کا ذکر کرتے ہیں جنہوں نے تقلید کے خلاف آواز بلند کی۔ انہوں نے ابن تیمیہ، جلال الدین سیوطی اور محمد بن عبدالوہاب کا خصوصی

ذکر کیا ہے اور وہ ترکی کے جدید تصورِ اجتہاد کو سراہتے ہیں اور اس بات کا یقین رکھتے ہیں کہ "ہم کو بھی ایک دن ترکوں کی طرح اپنے ذہنی ورثہ کی قدر و قیمت پر از سرِ نو نظر ڈالنی ہوگی۔ اگر ہم اسلامی تفکر میں کوئی نادر اضافہ نہیں کر سکتے تو کم از کم صحت بخش تنقید کے ذریعہ اس آزاد خیالی کی تحریک کو روک سکتے ہیں جو سرعت کے ساتھ اسلامی دنیا میں پھیل رہی ہے۔"

بین الاقوامی حکومت

علامہ اقبال بین الاقوامی حکومت کے نظریہ کو بھی زیر بحث لائے ہیں۔ انہوں نے ابن خلدون کے تین مختلف نقطۂ نظر جو اس نے اپنے مقدمہ میں لکھے ہیں نقل کیا ہے وہ یہ ہیں (۱) عالمگیر خلافت ایک مذہبی ادارہ ہے اس لیے اس کا قیام ناگزیر ہے (۲) اس کا تعلق محض اقتضائے وقت سے ہے (۳) ایسے ادارے کی سرے سے ضرورت ہی نہیں۔

علامہ اقبال کا خیال ہے کہ ترکی دوسرے خیال کا حامی ہے کہ عالمگیر خلافت محض اقتضائے وقت سے تعلق رکھتی ہے۔ ترک اس کی دلیل یہ دیتے ہیں کہ ماضی کے ریاسی تجربات نے ثابت کر دیا ہے کہ عالمگیر حکومت کا تخیل عملی صورت اختیار کرنے سے قاصر رہا۔ اس پر صرف اسی وقت عمل ہوا جب کہ اسلامی حکومت برقرار تھی۔ کئی آزاد حکومتوں کے پیدا ہو جانے کے بعد یہ تخیل بے اثر ہو کر رہ گیا بلکہ یہ تصور کارآمد ہونے کے بجائے آزاد اسلامی حکومتوں کے اتحاد میں سنگ راہ بنا رہا۔ ایران خلافت سے علاحدہ رہا۔ مراکش ہمیشہ شبہ کی نظر سے دیکھتا رہا۔ اہل عرب کے دل میں مختلف خواہشات موجزن رہیں۔

علامہ ترکوں کی ان دلائل سے متاثر معلوم ہوتے ہیں۔ وہ لکھتے ہیں:

"میرے خیال میں یہ دلائل اگر ان کو صحیح طور پر ذہن نشین کیا جائے تو یہ ظاہر کرتے ہیں کہ ایک بین الاقوامی نصب العین ظہور پذیر ہو رہا ہے۔ یہ نصب العین اگرچہ اسلام کا عطر ہے مگر اسلام کی ابتدائی صدیوں میں عربوں کی ملوکیت نے اس کو دھندلا یا مستور کر دیا تھا۔"

وہ تمام اسلامی ممالک کو یہ مشورہ دیتے ہیں کہ:

"اس وقت ہر اسلامی ملک کو چاہیئے کہ وہ اپنی خودی کی گہرائیوں میں ڈوب جائے اور کچھ عرصہ کے لیے اپنی توجہ صرف ایک حد تک مرتکز کر دے تاکہ ہر ملک قوی اور زبردست ہو کر جمہوریتوں کا ایک خاندان تشکیل دے سکے۔ میرے خیال میں خدا ہم پر یہ حقیقت بتدریج منکشف کر رہا ہے کہ

اسلام نہ تو قومیت ہے اور نہ ملوکیت بلکہ ایک جمعیتِ اقوام ہے جو مصنوعی سرحدوں اور نسلی امتیازات کو عملی سہولتوں کے لیے تسلیم کرتا ہے۔"

وہ اس تحریک کا خیر مقدم کرتے ہوئے متنبہ کرتے ہیں کہ آزاد خیالی اکثر انتشار کا باعث بنتی ہے اس لیے یہ اندیشہ ہے کہ کہیں مذہبی اور سیاسی رہنما آزاد خیالی کے جوش میں جب کہ کوئی روکنے والی قوت موجود نہ ہو صحیح حدود سے تجاوز نہ کر جائیں چنانچہ وہ لوتھر کی تحریک سے عبرت حاصل کرنے کی تلقین کرتے ہیں۔

اقبال کے سیاسی افکار میں حقیقت پسندی اور عینیت پسندی کا دلچسپ امتزاج ملتا ہے وہ "دوڑ پیچھے کی طرف اے گردشِ ایام تو" کی تمنا رکھتے ہیں لیکن جدید تحریکات سے بھی اثر قبول کرتے ہیں بشرطیکہ وہ اسلامی تعلیمات کے منافی نہ ہوں۔ اسی چیز نے اقبال کو بیسویں صدی کا سب سے بڑا مفکر اور عظیم مصلح بنا دیا ہے۔

بشیر احمد ڈار

عیسائی تصوّف

عیسائیت کا ابتدائی دور جب حضرت عیسیٰ زندہ و موجود تھے پورے معنوں میں تصوف کا دور تھا اور عیسائیت اپنی ابتدائی زندگی میں خالص صوفیانہ طریقت کا بہترین نقشہ تھا۔ حضرت عیسیٰ کی زندگی کا جو نقشہ بائیبل سے معلوم ہوتا ہے وہ ایک ایسے صوفی کا ہے جو کشف و مشاہدات اور سب سے زیادہ تعلق باللہ اور مشاہدۂ حق کی نعمتوں سے بہرہ ور ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ ان کے مشاہدات و تجربات انفعالی نہ تھے جیسا کہ بعض صوفیا کے ہاں ہوتا ہے بلکہ وہ تخلیقی اور فعالی نوعیت کے لحاظ سے بہت باثر ثابت ہوئے۔ تاہم اس سے انکار کی مجال نہیں کہ ان کی تمام عملی کوششیں اور ان کے شاگردوں کا حلقہ خالص ان کے نفسیاتی تجربات و مشاہدات کا عکس معلوم ہوتے ہیں۔ متی کی انجیل (۱۱: ۲۷) میں ایک جگہ حضرت عیسیٰ کا قول مذکور ہے: "اور کوئی باپ کو نہیں جانتا سوائے بیٹے کے اور اس کے جس پر بیٹا اسے ظاہر کرنا چاہے۔" اس فقرے پر اگر غور کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ حضرت عیسیٰ کے نزدیک مذہب کا تصور بالکل داخلی اور ذاتی ہے جس کا دارومدار بہت کچھ ایک فرد کا خدا سے تعلق خاص پر ہے اور وہی دوسروں کو اس تعلق کی خصوصیات سے صحیح معنوں میں روشناس کرا سکتا ہے۔ چنانچہ ابتدائی دور کے چند شاگرد جو حضرت عیسیٰ کے اردگرد جمع ہوئے ایک صوفیانہ حلقہ تھا جس میں حضرت عیسیٰ کی زیر ہدایت ہر ایک خدا سے رابطہ پیدا کرنے کا خواہش مند تھا۔ "جہاں کہیں دو یا تین میرے نام پر اکٹھے ہیں وہاں میں ان کے بیچ میں ہوں۔" (متی ۱۸: ۲۰) یہ گویا صوفیانہ حلقے کا بنیادی اصول تھا جس میں ہر شخص اپنے نفس کی گہرائی میں اتر کر حقیقتِ ازلی کے نور سے منور ہو سکتا تھا۔ اس دور میں جب یہ مقدس گروہ ہر طرف سے مصائب میں مبتلا تھا خدا کا یہ وعدہ کہ "میں دنیا کے آخر تک ہمیشہ تمہارے ساتھ ہوں" (متی ۲۸: ۲۰) ان کی ہمت بندھاتا رہتا۔ حضرت عیسیٰ کا مشہور فقرہ ہے کہ "آسمانی بادشاہت تمہارے اندر ہے اور جو کوئی اپنے نفس کو پہچانتا ہے وہ اس کو پا لے گا۔" اس سے بہتر تصوف کی ترجمانی مشکل ہے اور شاید اسی بنا پر مسلمان صوفیاء کے ہاں یہ مقولہ مشہور رہا ہے کہ جس نے اپنے نفس کا عرفان حاصل کیا اس نے اپنے رب

کا عرفان کرلیا۔

یوحنا کی انجیل متفقہ طور پر صوفیانہ تصورات پر مبنی سمجھی جاتی ہے۔ کلیمنٹ (CLEMENT) اسے "روحانی انجیل" کے نام سے پکارتا ہے۔ اور بعد کے عیسائی صوفیوں نے اس کے تصورات کو اپنا کر ان کی تشریح کی ہے۔ ڈاکٹر جونس کا خیال ہے کہ مختلف اناجیل کے مصنفوں سے بڑھ کر یوحنا رسول نے صوفیانہ مسلک کی تشریح و ترویج کی اور بعد کے صوفیا کے اپنے تصورات اور تجربات کو بیان کرنے کے لیے اسی انجیل کی اصطلاحات اور فقرات سے استفادہ کیا۔ ان کا خیال ہے کہ یوحنا جس عیسائیت کا تصور پیش کرتا ہے وہ خالص انسان کی داخلی واردات و تجربات پر مبنی ہے اور یہی تصوف کا بہترین تصور ہے[1]۔

اس کی مختلف تشبیہات میں سے "خلق جدید"، انقلاب نفس اور روح خداوندی کا انسان کے اندر سرایت کرنے کے تصورات، واضح طور پر صوفیانہ جذبات سے تعلق رکھتے ہیں۔

ایک یہودی سردار کے سوال پر حضرت عیسیٰ کہتے ہیں: "میں تجھ سے سچ سچ کہتا ہوں کہ جب تک کوئی نئے سرے سے پیدا نہ ہو وہ خدا کی بادشاہت کو دیکھ نہیں سکتا . . جب تک کوئی آدمی پانی اور روح سے پیدا نہ ہو وہ خدا کی بادشاہی میں داخل نہیں ہو سکتا . . . . تعجب نہ کر کہ میں نے تجھ سے کہا تمہیں نئے سرے سے پیدا ہونا ضرور ہے۔" (۳: ۳، ۷)

جدید پیدائش کا یہ تصور صوفیا کے ہاں ایک مسلّمہ اصول سمجھا جاتا رہا ہے اور اسی تصور پر علامہ اقبال نے جاوید نامہ میں اپنے مخصوص پیرائے میں بحث کی ہے:

از طریق زادن اے مرد نکوے	آمدی اندر جہان چار سوے
ہم بروں جستن بہ زادن می تواں	بند ہا از خود کشادن می تواں
لیکن ایں زادن نہ از آب و گل است	داند آں مردے کہ او صاحب دل است

اس کے بعد اس نئی پیدائش و خلقِ جدید کو پیدائش اوّل سے متمیز کرتے ہوئے کہتے ہیں:

آں ز مجبوری است ایں از اختیار	آں نہاں در پردہ ہا ایں آشکار
آں سکون و سیر اندر کائنات	ایں سراپا سیر بیروں از جہات
آں یکی محتاج روز و شب است	واں دگر روز و شب او را مرکب است

---

[1] دیکھئے روفس جونز کی کتاب "صوفیانہ مذہب کا مطالعہ" صفحہ ۱۶

زادن طفل از شکست اشکم است　　زادنِ مرد از شکست عالم است

جان بیدار سے چو زاید در بدن　　لرزہ ہا افتد دریں دیر کہن　(تمہید زمینی)

ایک جگہ ایک عورت سے گفتگو کرتے ہوئے حضرت علیٰ کہتے ہیں کہ "قیامت اور زندگی تو میں ہوں جو مجھ پر ایمان لاتا ہے گو وہ مر جائے تو بھی زندہ رہے گا۔" (۱۱، ۲۵)

مولانا روم نے اسی کے متعلق کہا تھا:

پس قیامت شو قیامت را بہ بیں　　دیدنِ ہر چیز را شرط است ایں

ایک دوسری جگہ کہتے ہیں: "جو کوئی اس پانی میں سے پئے گا جو میں اسے دوں گا وہ ابد تک پیاسا نہ ہوگا بلکہ جو پانی میں اسے دوں گا وہ اس میں ایک چشمہ بن جائے گا جو ہمیشہ کی زندگی کے لیے جاری رہے گا۔" (۴، ۱۴-۱۵) "وہ آب حیات بھی ہے اور رزق حیات بھی (یوحنا ۶، ۵۰) اور یہ تبھی ممکن ہے جب انسان اپنے آپ کو خدائے قدوس کا جزو سمجھے اور اسی کے اخلاق حسنہ سے اپنے آپ کو متصف کرنے کی کوشش کرے۔

یوحنا رسول کے مطابق "خدا محبت ہے" (یوحنا ۴، ۸)، "خدا نور ہے" (۱ یوحنا ۱، ۵) اور "خدا روح ہے" (۴، ۲۴) انجیل کے ان تین مختلف فقروں میں تصوف کی ساری کائنات سما جاتی ہے۔ حقیقتِ مطلقہ انسانی عقل و فہم کی رسائیوں سے ورار الورا ہے اور ہر قسم کے لوگ اپنے اپنے مذاق کے مطابق خدا کی ان گنت صفات کو سمجھنے کی کوشش کرتے رہتے ہیں۔ لیکن ایک صوفی صافی کے لیے اس کا مجسمہ محبت، نور اور روح ہونا ہی اس کی حقیقت کا آئینہ دار ہے اور اسی میں ان کو اپنے نظریۂ حیات کی جھلک ملتی ہے۔

تصوف میں سلوک کی آخری منزل اتحاد ہے جہاں سالک محسوس کرتا ہے کہ وہ خالق کائنات کی ذات و صفات میں مدغم ہو چکا ہے۔ یہ تصور یوحنا کی انجیل میں نمایاں طور پر ملتا ہے۔ پندرہویں باب میں انگور کے درخت اور انگور کی مثال دے کر سمجھانے کی کوشش کی ہے کہ جس طرح درخت اور انگور ایک دوسرے کے بغیر نشو و نما نہیں پاتے بلکہ دونوں کو ایک ہی جگہ سے خوراک ملتی ہے اس طرح انسان اور خدا کا رشتہ ہے۔ وہ ایک دوسرے سے علاحدہ ہوتے بھی ایک دوسرے سے منسلک ہیں اور اسی اتحاد ہی میں انسان کی زندگی ہے۔ "تم مجھ میں قائم رہو اور میں تم میں۔ جس طرح ڈالی اگر انگور کے درخت میں قائم نہ رہے تو اپنے آپ سے پھل نہیں لاسکتی اسی طرح تم بھی اگر مجھ میں قائم نہ رہو تو پھل نہیں لاسکتے۔ میں انگور

کا درخت ہوں تم ڈالیاں ہو۔ جو مجھ میں قائم رہتا ہے اور میں اس میں، وہی بہت پھل لاتا ہے کیونکہ مجھ سے جدا ہو کر تم کچھ نہیں کر سکتے۔" (۱۵، ۴، ۶)

سترھویں باب میں ذرا تفصیلی اور واضح تر الفاظ میں اس اتحاد و یگانگت کا ذکر ہے۔ "جس طرح اے باپ! تو مجھ میں ہے اور میں تجھ میں ہوں وہ بھی ہم میں ہوں . . . . اور وہ جلال جو تو نے مجھے دیا ہے میں نے انہیں دیا ہے تاکہ وہ ایک ہوں جیسے ہم ایک ہیں۔ میں ان میں اور تو مجھ میں تاکہ وہ کامل ہو کر ایک ہو جائیں۔" (۱۷، ۲۱-۲۳)

کلمہ (LOGOS) کے متعلق فیلو کا جو تصور ہے وہی انجیل یوحنا میں بھی پایا جاتا ہے۔ کئی جگہ حضرت عیسٰی کی ازلیت کا ذکر آتا ہے۔ "اے باپ! تو اس جلال سے جو میں دنیا کی پیدائش سے پیشتر تیرے ساتھ رکھتا تھا مجھے اپنے ساتھ جلالی بنا دے۔" (۱۷، ۵) "یسوع نے ان سے کہا میں تم سے سچ سچ کہتا ہوں کہ پیشتر اس کے کہ ابراہیم پیدا ہوا میں ہوں۔" (۸، ۵۸)۔ ان کے علاوہ انجیل یوحنا کے ابتدائی فقرات اس حقیقت پر دال ہیں کہ اس کے مصنف کے نزدیک حضرت عیسٰی کلمہ تھے اور اس حیثیت میں نہ صرف تخلیق کائنات کے باعث بلکہ اس کائنات کی روح، نور، حیات سبھی کچھ وہ تھے۔

"ابتدا میں کلام تھا اور کلام خدا کے ساتھ تھا اور کلام خدا تھا۔ یہی ابتدا میں خدا کے ساتھ تھا۔ سب چیزیں اس کے وسیلے سے پیدا ہوئیں اور جو کچھ پیدا ہوا اس میں سے کوئی چیز بھی اس کے بغیر پیدا نہیں ہوئی اس میں زندگی تھی اور وہ زندگی آدمیوں کا نور تھا۔" (۱، ۱-۴)

"وہ نہ خون سے نہ جسم کی خواہش سے نہ انسان کے ارادے سے بلکہ خدا سے پیدا ہوئے۔ اور کلام مجسم ہوا اور فضل اور سچائی سے معمور ہو کر ہمارے درمیان رہا۔" (۱، ۱۳-۱۴)

"میں دنیا کا نور ہوں۔" (۹، ۵)

"قیامت اور زندگی میں ہوں۔" (۱۱، ۲۵)

"جس نے مجھے دیکھا اس نے باپ کو دیکھا۔" (۱۴، ۹)

"راہ اور حق اور زندگی میں ہوں۔" (۱۴، ۶)

اس تصور سے یوحنا کی انجیل میں حضرت عیسٰی کی زندگی کا جو نقشہ ہمارے سامنے آتا ہے وہ دوسری اناجیل سے بالکل مختلف ہے۔ مثلاً دوسری انجیلوں میں حضرت عیسٰی کی زندگی ایک عام انسان کی سی ہے جس میں فراست بھی ہے اور کمزوریاں بھی ہیں۔ مثلاً مرقس کی انجیل (۱۱، ۱۲-۱۴، ۲۰، ...)

ان کو بھوک لگی تھی اور انجیر کا درخت دیکھ کر وہ پھل کھانے کے لیے روانہ ہوئے لیکن پاس پہنچ کر معلوم ہوا کہ درخت پر پھل نہیں۔ وہ کئی جگہ کہتے نظر آتے ہیں کہ کوئی شخص اس دن کی بابت نہیں جانتا سوائے خدائے تعالیٰ کے۔ اس کے برعکس یوحنا کی انجیل میں کئی جگہ ایسے واقعات ملتے ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عیسیٰ کو مستقبل یا ماضی کے تمام واقعات کا مکمل علم تھا۔ مثلاً پہلے باب میں یسوع اور نتن ایل کی گفتگو سے یہ چیز ثابت ہوتی ہے کہ حضرت عیسیٰ کو اس اجنبی شخص کے متعلق یقینی علم روحانی ذریعہ سے معلوم ہوا۔ اسی طرح چوتھے باب میں سامریہ کی ایک عورت پانی بھرنے یعقوب کے کنوئیں پر آئی۔ اس سے گفتگو کرتے ہوئے حضرت عیسیٰ نے اس عورت کی گذشتہ اور موجودہ زندگی کے متعلق جو باتیں کہیں اس سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ یوحنا کے نزدیک ان کا علم ماورائی تھا۔ اسی طرح چھٹے باب کا یہ فقرہ (۶۴) کہ "یسوع شروع سے جانتا تھا کہ جو ایمان نہیں لاتے وہ کون ہیں اور کون مجھے پکڑوائے گا۔" اسی غیر معمولی ذریعۂ علم کی طرف اشارہ کر رہا ہے۔ سولھویں باب کی آیت ۳۰ میں مسیح کے شاگردوں کا یہ فقرہ کہ "اب ہم جان گئے کہ تو سب کچھ جانتا ہے اور اس کا محتاج نہیں کہ کوئی تجھ سے پوچھے۔" اسی حقیقت کی طرف متوجہ کرتا ہے آخری باب ۲۱ کی آیت ۱۷ میں پطرس کہتا ہے "اے خداوند! تو تو سب کچھ جانتا ہے۔"

اس کے ساتھ ساتھ اس انجیل میں یہ تصور بھی ملتا ہے کہ مسیح اس ارضی زندگی سے پہلے ملکوتی زندگی بھی بسر کر چکے ہیں جہاں انہوں نے خدا سے بالمشافہ گفتگو کی ہے اور اسے دیکھا ہے اور اس کا ماورائی علم اسی وجہ سے ہے۔ جہاں تک تفصیلات اور الفاظ کا تعلق ہے اس سے یہی اندازہ ہوتا ہے کہ یہ "شنید" و "دید" روحانی و معنوی نہیں بلکہ "جسمانی" یا "مکانی" ہے۔ وہ آسمانی باتیں کرتا ہے اس لیے کہ وہ "آسمان سے اترا ہے" (۳، ۱۲-۱۳) اسی طرح چھٹے باب میں جب اس نے کہا کہ وہ ہی وہ "روٹی ہے جو آسمان سے اتری ہے۔" (۵۸، ۶)، تو اس کے شاگرد کچھ گھبرائے اور اس پر یسوع نے کہا: "اگر تم ابن آدم کو اوپر جاتے دیکھو گے جہاں وہ پہلے تھا تو کیا ہوگا؟" (۶۲) اس سلسلے میں وہ تمام فقرات بھی شامل کر لینے چاہئیں جو قدم عیسیٰ کے متعلق اس سے پہلے نقل کئے جا چکے ہیں۔ "خدا کی روٹی وہ ہے جو آسمان سے اتر کر دنیا کو زندگی بخشتی ہے" (۶، ۳۳) "میں خدا سے نکلا اور آیا ہوں" (۸، ۴۲)۔ یہودیوں سے خطاب کرتے ہوئے یسوع کہتے ہیں: "تم نیچے کے ہو میں اوپر کا ہوں۔ تم دنیا کے ہو، میں دنیا کا نہیں ہوں۔" (۸، ۲۳-۲۴)۔ سولھویں باب میں ان کے شاگردوں کے اقرار ایمان سے بھی یہ چیز معلوم ہوتی ہے کہ وہ حضرت عیسیٰ کو اس حیثیت سے تسلیم کر چکے تھے کہ ان کا وجود ازلی ہے اور وہ عالم الغیب ہیں۔ "اب ہم جان گئے کہ تو سب کچھ جانتا ہے اور اس کا محتاج نہیں کہ

کوئی تجھ سے پوچھے۔ اس سبب سے ہم ایمان لاتے ہیں کہ تو خدا سے نکلا ہے۔" (۳۰)

اس کے بعد ایک اور اہم مسئلہ ہے جس کو صوفیانہ اصطلاح میں وسیلہ کہا جاتا ہے۔ ہر پیغمبر خدا اور انسانوں کے درمیان ایک طرح کا وسیلہ ہوتا ہے اور عوام اسی کے ذریعہ خدا تک پہنچتے اور اس کی عنایت وبخشش واکرام کی نعمتوں سے مالا مال ہوتے ہیں۔ لیکن ان کے فرائض کا سب سے اہم کام یہ ہے کہ وہ انسانوں کو خدا تک پہنچا دیں اور اس عمل میں ان کی حیثیت محض ابلاغ وترغیب کی ہے۔ جب انسان اس منزل تک پہنچ جاتا ہے تو پیغمبر کا فرض پورا ہو جاتا ہے۔ یہی وہ حیثیت ہے جس کا ذکر تقریباً تمام اناجیل میں حضرت مسیح سے منسوب ہے۔ مثلاً لوقا کے پندرھویں باب میں جو دو بھائیوں کی تمثیل بیان کی گئی ہے۔ اس میں یہ حقیقت مضمر ہے کہ جب انسان بے وفائی کے بعد وفاداری کی طرف رجوع کرتا ہے تو اس کے بعد پیغمبر کا کام ختم ہو جاتا ہے۔ مسیح کا کام یہ تھا کہ وہ انسانوں کو خدا تک پہنچنے اور اس کا قرب حاصل کرنے میں مدد دے لیکن جونہی وہ کام تکمیل تک پہنچا تو انسان اور ان کا خدا کے ساتھ معاملہ رہ جاتا ہے اور حضرت عیسیٰ کا وجود ختم ہو جاتا ہے۔ وہ مردہ انسانوں میں امید کی روح پھونکتا ہے، وہ موت کی جگہ حیات کا پیغام لاتا ہے لیکن اس کی یہ حیثیت صرف اس لیے ہے کہ وہ خدائے قدوس کا پیغام پیش کرتا ہے۔ وہ دنیا میں بادشاہت قائم کرنے آیا ہے۔ لیکن یہ بادشاہت اس کی اپنی نہیں بلکہ خدا کی ہے جو سب انسانوں کا بلا تفریق باپ ہے۔ اس کی تمام تعلیم کا مرکز ومحور خود اس کی ذات نہیں بلکہ اس کا اور انسانوں کا باپ یعنی خدا ہے۔ اس نے کبھی یہ دعویٰ یا مطالبہ نہیں کیا کہ لوگ اس کی اس طرح تقدیس کریں جس طرح انہیں خدا کی کرنی چاہیئے۔

لیکن جب ہم یوحنا کی انجیل کا مطالعہ کرتے ہیں تو وسیلے کا یہ تصور یکسر بدل جاتا ہے۔ مثلاً ایک جگہ آتا ہے کہ "جس طرح باپ اپنے آپ میں زندگی رکھتا ہے اسی طرح اس نے بیٹے کو بھی یہ بخشا کہ اپنے آپ میں زندگی رکھے۔" (۵، ۲۶)۔ اس جگہ دونوں کا عمل ایک ہی ہے۔ فرق صرف یہ ہے کہ خدا اپنی ذات سے حیات بخش ہے اور مسیح کی یہ صفت اس سے مستعار ہے۔ "جس طرح باپ مردوں کو اٹھاتا اور زندہ کرتا ہے اسی طرح بیٹا بھی جنہیں چاہتا ہے زندہ کرتا ہے۔" (۵، ۲۱)۔ اس فقرے میں حضرت مسیح کی ذاتی خواہش اور ذاتی ارادے کی کارفرمائی نظر آتی ہے۔ اسے خدا کی طرف سے "ہر بشر پر اختیار دیا گیا ہے (۱۷، ۲) اسے ابدی زندگی دینے کا مکمل اختیار ہے۔ اور اسی طرح وہ واپس بھی لے سکتا ہے (۱۰، ۱۸)

ایک دوسری جگہ آتا ہے: "تم میری محبت میں قائم رہو۔ اگر تم میرے حکموں پر عمل کرو گے تو میری محبت میں قائم رہو گے۔ جیسے میں نے اپنے باپ کے حکموں پر عمل کیا ہے اور اس کی محبت میں قائم ہوں" (۱۵: ۱۰)۔
اسی طرح ایک دوسری جگہ لکھا ہے: "اور وہ جلال جو تو نے مجھے دیا ہے میں نے انہیں دیا ہے تاکہ وہ ایک ہوں جیسے ہم ایک ہیں۔ میں ان میں اور تو مجھ میں تاکہ وہ کامل ہو کر ایک ہو جائیں" (۱۷: ۲۲-۲۳)
ان تمام عبارتوں سے ایک چیز واضح ہو جاتی ہے کہ کوئی انسان خدا سے بلا واسطہ رابطہ قائم نہیں کر سکتا۔ احکام کی پیروی سے خدا کی محبت حاصل نہ ہو گی بلکہ مسیح کی ہو گی۔ جلال خداوندی بلا واسطہ خدا سے بندوں کی طرف منتقل نہیں ہوگا بلکہ مسیح کے واسطے سے ہو گا۔ اگر انسان مسیح کے پیش کردہ احکام فرمانبرداری سے بجا لائیں تو وہ خدا کی محبت کے سزاوار نہیں ہوں گے بلکہ صرف مسیح کی محبت کے حقدار ہوں گے۔ اس تصور کی خصوصیت، واضح ہو جائے گی اگر مندرجہ ذیل قرآنی آیت کو سامنے رکھا جائے:

قل ان کنتم تحبون اللہ فاتبعونی یحببکم — کہ دو اگر تم خدائے تعالیٰ سے محبت رکھتے ہو تو میرا اتباع کرو
اللہ ویغفر لکم ذنوبکم (۳: ۳۰) — خدا تم سے محبت کریگا اور تمہارے سب گناہ معاف کر دیگا۔

یہاں احکام کی نسبت پیغمبر سے ہے لیکن اس کے نتیجے میں محبت و مغفرت کا عمل انسان اور خدا میں بلا واسطہ رونما ہوتا ہے اور اس میں کسی وسیلے یا واسطہ کی حاجت نہیں۔ یہی وہ تصورات ہیں جو بعد میں عیسائی تصوف اور اسلامی تصوف میں مختلف شکلوں اور مختلف اصطلاحات کے لباس میں ملتے ہیں

عیسائیت کی تاریخی تشکیل میں پولوس رسول کا حصہ بہت اہم ہے اور اکثر لوگوں کا خیال ہے کہ عیسائیت کی موجودہ شکل حضرت عیسیٰ کی تعلیم کا نتیجہ نہیں بلکہ پولوس کی تعبیر کا نتیجہ ہے۔
پولوس کلکیہ کے شہر طرسوس، کا باشندہ تھا۔ نسلاً اور مذہباً وہ یہودی تھا اور خاندانی روایت کے مطابق وہ فریسیوں میں سے تھا۔ طرسوس ہر کا شہر یونانی اور قدیم افکار کا مرکز تھا اور مشہور ہے کہ پولوس کے زمانے میں چند رواقی فلسفی اس شہر میں موجود تھے۔ رواقی فلسفہ یونانی فکر اور اسرائیلی مذہب کا مجموعہ کہلا سکتا ہے کیونکہ تقریباً سب ابتدائی مشہور رواقی مفکرین اسرائیلی ہی تھے۔ بعض ناقدین کا خیال ہے کہ پولوس کے تصورات اور عیسائی عقاید خالص یونانی فلسفہ کی پیداوار تھے اور بعض کا خیال ہے کہ یہ یہودی روایات ہی کی ترقی یافتہ شکل تھی لیکن ہمیں ان متنازعہ فیہ امور کے تصفیہ کرنے کی ضرورت نہیں۔

اپنی تحریروں میں پولوس نے یونانی اثر کا کوئی ذکر نہیں کیا اور جیسا کہ تاریخ سے معلوم ہوتا ہے اس نے کوئی رسمی تعلیم بھی نہیں لی۔ اس سے یہی اندازہ ہوتا ہے کہ جو کچھ یونانی فکر کے اثرات اس کی تحریروں میں نظر آتے ہیں وہ محض شنید اور ماحول کے اثر کا نتیجہ ہیں۔ دوسری طرف وہ کھلم کھلا اس چیز کا اعتراف کرتا نظر آتا ہے کہ وہ "عبرانیوں کا عبرانی" ہے۔ اور اسی وجہ سے اس نے ابتدائی زندگی میں عیسوی مذہب کے پیروؤں کے خلاف شدید ظلم و انتہائی تشدد کا سلوک روا رکھا کیونکہ اس کے اس وقت کے خیال کے مطابق عیسائی مذہب کی کامیابی اسرائیلی مذہب کی تباہی و نامرادی کے مترادف ہوگی۔ لیکن اچانک دمشق جاتے ہوئے جہاں وہ عیسائیت کی منظم بیخ کنی کے لیے جا رہا تھا اسے حضرت عیسیٰ کی شبیہہ رویا میں دکھائی دی جس کے مشاہدے کے بعد وہ عیسائی ہوگیا۔ عہد جدید کے مختلف خطوط اور اعمال کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ پولوس صوفیانہ مشاہدات کا عادی تھا اور کئی جگہ اس نے مختلف رویا کا ذکر کیا ہے۔ لیکن اس خاص رویا کا ذکر ہمارے لیے خاص طور پر اہم ہے کیونکہ اس کے باعث اس کی زندگی ایک نئے دور میں داخل ہوئی۔

اعمال باب ۹ میں مذکور ہے کہ جب پولوس سفر کرتے کرتے دمشق کے نزدیک پہنچا تو ایسا ہوا کہ یکایک آسمان سے ایک نور اس کے گرداگرد آ چمکا اور وہ زمین پر گر پڑا اور یہ آواز سنی کہ اے ساؤل! اے ساؤل! تو مجھے کیوں ستاتا ہے؟ اس نے پوچھا اے خداوند! تو کون ہے؟ اس نے کہا میں یسوع ہوں جسے تو ستاتا ہے۔ مگر اٹھ شہر میں جا اور جو تجھے کرنا ہے وہ تجھ سے کہا جائے گا۔ اس کے بعد ساؤل زمین پر سے اٹھا۔ لیکن جب آنکھیں کھولیں تو اس کو کچھ نہ دکھائی دیا۔ اور لوگ اس کا ہاتھ پکڑ کر دمشق میں لے گئے اور وہ تین دن تک نہ دیکھ سکا۔ اور نہ اس نے کھایا پیا۔ اس کے بعد باب ۲۲ اور ۲۶ میں تھوڑے سے اختلاف سے یہ واقعہ درج ہے۔

اگرچہ پولوس کے نزدیک اس کا یہ مکاشفہ اور رویا دوسرے اصحاب مسیح کی طرح کا ہے (اکرنتھیوں ۱۵، ۵-۸)، لیکن عیسائیت کا جو تصور اس نے پیش کیا وہ دوسرے رسولوں کی طرح مستعار نہیں۔ اس کے لیے وہ کسی انسان کا مرہون منت نہیں۔ اس نے حضرت عیسیٰ اور عیسائیت کے متعلق جو کچھ جانا سمجھا اور جس کی اس نے تبلیغ کی وہ سرتاپا اس کے اپنے داخلی مکاشفات پر مبنی ہے اور جہاں کہیں کوئی مصدقہ روایت اس کے اپنے تصور کے خلاف نظر آئی اس نے اپنے مکاشفاتی علم کے سامنے رد کردی۔ گلتیوں کے نام خط میں (باب اول، ۱، ۱۲) مذکور ہے: "پولوس کی طرف سے جو نہ انسانوں کی

اسی طرح اسرائیلیوں کے مصر سے نکلنے کے بعد جب وہ صحرا میں پھرتے رہے تو ایک چٹان غائبانہ طور پر ان کے ساتھ ساتھ تھی۔ اس واقعہ کا ذکر کرتے ہوئے اسی خط کے دسویں باب کی چوتھی آیت میں پولوس کہتا ہے: "وہ اس روحانی چٹان سے پانی پیتے تھے جو ان کے ساتھ ساتھ چلتی تھی اور وہ چٹان مسیح تھا"

پھر ایک جگہ (رومیوں کے نام خط ۸: ۹-۱۰) پہلے روح خدا وندی کو روح مسیح کے ساتھ مماثل قرار دے کر ساتھ ہی اسے مسیح کے مماثل قرار دیا گیا ہے۔ "تم جسمانی نہیں بلکہ روحانی ہو بشرطیکہ خدا کی روح تم میں بسی ہوئی ہے۔ مگر جس میں مسیح کی روح نہیں وہ اس کا نہیں اور اگر مسیح تم میں ہے تو بدن تو گناہ کے سبب مردہ ہے مگر روح راستبازی کے سبب سے زندہ ہے"

مسیح کی ذات کے متعلق یہ تمام تصورات درحقیقت حضرت عیسیٰ کی تعلیم سے ماخوذ نہ تھے بلکہ قدیم یونانی مذاہب اور ہم عصر مذہبی تصورات سے مستعار لیے گئے تھے۔ ان میں تمام قدیم قوموں کے فلسفیانہ اور صوفیانہ افکار کی آمیزش تھی اور اسی لیے پولوس کی تعبیر عیسائیت یوحنا سے زیادہ تصوف اور صوفیانہ خیالات کی ترویج کا باعث بنی۔ مسیح کا تصور وہی قدیم لوگوس کا تخیل تھا جو زرتشتی مذہب سے یونان میں داخل ہو۔ اور ہریکلیٹس اور افلاطون سے ہوتا ہوا فیلو، یوحنا اور پولوس میں آموجود ہوا۔ فرق صرف یہ تھا کہ فیلو کے ہاں یہ لوگوس یا کلمہ مسیح کے بغیر موجود تھا اور پولوس اور یوحنا کے ہاں یہ لوگوس مسیح کا روپ دھار لیتا ہے۔ مسلمان صوفیاء کے ہاں یہی نظریہ بعد میں آں حضرتؐ کی ذات کے ساتھ وابستہ ہو کر حقیقت محمدیہؐ بن جاتا ہے۔

پولوس یہ دعویٰ کرتا ہے کہ اس نے دین عیسوی اس لیے قبول کیا کہ اس نے حضرت عیسیٰ کو مکاشفہ میں دیکھا اور اس کے بعد اس نے کسی حواری یا رسول سے ملنے کی ضرورت محسوس نہیں کی بلکہ اپنی تمام تعلیم کا دار و مدار محض اس مکاشفے پر رکھا اور یہ طریقۂ کار بالکل صوفیانہ تحریک کی جان ہے اور اسی لیے ناقدین کا خیال ہے کہ زمانۂ مابعد کے تمام عیسائی صوفی پولوس کو اپنا راہنما سمجھنے میں حق بجانب تھے۔ اس اندرونی جذب و رویا کی بنیاد پر شریعت و طریقت کی آویزش اور اولی الذکر کے مقابلہ پر موخر الذکر کی برتری لازمی تھی۔ چنانچہ پولوس کے صحیفوں میں جا بجا شریعت کے خلاف نہ صرف جذبہ بلکہ یوں کہنا چاہیئے کہ بغض و عناد پایا جاتا ہے۔ اسی بنا پر اس نے حضرت عیسیٰ کی تاریخی زندگی کو کبھی درخور اعتنا نہ سمجھا اور ہمیشہ ہر بات کا فیصلہ کرنے کے لیے مکاشفات اور رویا کی طرف رجوع کیا۔

(باقی)

محمد ثروت خاں

عہدِ غزنوی کی علمی و ادبی سرگرمیاں

(۲)

غزنوی دور کے نثرنگار

عہدِ غزنوی میں شاعری کے ساتھ ہی نثرنگاری کو بھی فروغ ہوا۔ اس دور کے اہلِ علم اور نثر نویس اگرچہ شعراء کی طرح شاہانہ سرپرستیوں سے محروم رہے لیکن اس کے باوجود اس عہد کا نثری سرمایہ نظم کے مقابلہ میں بہت زیادہ ہے بلکہ فی الحقیقت یہی وہ علمی اور ادبی سرمایہ ہے جس کی بدولت غزنوی دور کو علم و ادب کی تاریخ میں ایک بلند مقام حاصل ہے۔

مدارس

مصنفوں اور نثر نویسوں کے ساتھ اگرچہ غزنی کے حکمرانوں کا سلوک عباسی خلفاء کی طرح حوصلہ افزا نہیں تھا لیکن یہ کہنا بھی صحیح نہ ہوگا کہ وہ اس طرف سے قطعی غافل تھے۔ حکومت نے عالموں اور مصنفوں کی امداد کے مختلف طریقے نکال رکھے تھے۔ ان کو سرکاری عہدے دیئے جاتے تھے۔ سفارتوں پر روانہ کیا جاتا تھا۔ محکمۂ قضاۃ پر تو ان ہی کی اجارہ داری تھی اور ان سب سے بڑھ کر یہ کہ وہ مدرسوں میں معلم اور مدرس کی حیثیت سے فرائض انجام دیتے تھے۔ یہ مدرسے مملکت میں ہزاروں کی تعداد میں قائم تھے۔ محمود غزنوی، مسعود اور ابراہیم کے زمانہ میں تو اس طرف خاص طور پر توجہ دی گئی۔ حکومت ان مدرسوں کو امداد دیتی تھی اور ان کے اخراجات کے لیے بڑی بڑی جاگیریں وقف تھیں۔ اس کی بھی مثالیں ملتی ہیں کہ عوام چندہ جمع کر کے مدرسے قائم کرتے تھے اور ان کے لیے املاک وقف کر دیتے تھے۔ اس منظم تعلیمی نظام کی وجہ سے اس دور کے علما کو ایک ایسے زمانہ میں جب کہ زندگی نہایت ارزاں تھی، کم از کم ایک قسم کی معاشی یکسوئی حاصل ہوتی تھی اور وہ اس قابل تھے کہ پورے سکون و اطمینان کے ماحول میں بغیر کسی پابندی کے تصنیف و تالیف کے مشاغل اختیار کرسکیں۔ عہدِ غزنوی کے مصنفوں کے حالات

سے یہ صاف ظاہر ہوتا ہے کہ وہ مالی بدحالی کا بالعموم شکار نہیں ہوتے تھے اور ایک عالم اور مصنف کے لیے یہ بہت بڑی نعمت ہے۔ علاوہ اس کے ماحول بھی سازگار تھا اور تحقیق کرنے کے لیے غزنی اور دوسرے شہروں میں اچھے خاصے کتب خانے بھی تھے۔

اہل علم کی دربار سے بے تعلقی

علماء اور حکماء کے سرکاری سرپرستی سے محروم ہونے کی ایک بڑی وجہ خودداری کا وہ جذبہ بھی ہے جو اس قسم کے لوگوں اور تخلیقی صلاحیت رکھنے والوں کے ساتھ مخصوص ہوتا ہے۔ ایک بڑا عالم جھوٹی خوشامد سے دور ہوتا تھا۔ اور اس کے پاس بادشاہ کو جا اور بے جا خوش کرنے کا کوئی طریقہ نہیں ہوتا تھا۔ غیر فانی ادب پارے اور علمی شاہکار ہمیشہ خونِ جگر سے تیار ہوتے ہیں۔ وہ اپنے دل کی خواہش سے تکمیل پاتے ہیں دوسروں کے کہنے پر ظہور میں نہیں آتے۔ اس لیے اس قسم کے کام کرنے والے دربار سے دور ہی رہتے تھے۔ چنانچہ اس دور کے تمام شاہکار شاہی دربار کی حدود سے باہر ہی مکمل ہوئے۔ قانون مسعودی پر مسعود نے البیرونی کو سونے میں تلوایا لیکن جب یہ رقم اس کو دی گئی تو اس نے لینے سے انکار کر دیا۔ خود شعراء میں بھی فردوسی کو جو غیر فانی عظمت حاصل ہوئی وہ سلاطین غزنی کے قصیدہ گو شاعروں کو حاصل نہ ہو سکی۔ اس کی بڑی وجہ یہ ہے کہ شاہنامہ اس کے اپنے دل کی آرزو تھی اور وہ کسی سلطان کی خواہش کا نتیجہ نہیں تھا۔ اسی طرح سنائی نے بھی اسی وقت عظمت حاصل کی جب وہ دربار سے علاحدہ ہو گئے۔ عہد غزنوی کے یہی دو شاعر ہیں جن کے شہ پارے عظیم کہلانے کے مستحق ہیں اور جن کو قبول عام اور بقائے دوام حاصل ہوئی اور یہ دونوں دربار سے باہر مرتب ہوئے۔

ممتاز نثر نگار

آیئے اب ہم اس عہد کے نثر نگاروں پر بھی فرداً فرداً ایک نظر ڈال لیں۔ سب سے پہلے ادب اور لسانیات کو لیجئے۔ اس موضوع پر ہمیں تین بڑے مصنف نظر آتے ہیں۔ جوہری۔ ہمدانی اور ثعلبی۔

جوہری،

جوہری کا پورا نام ابونصر اسمٰعیل جوہری ہے۔ ترکی النسل ہیں اور فاراب میں پیدا ہوئے تھے اس دور کے اہل علم میں تحقیق اور جستجو کا جو جذبہ پایا جاتا تھا جوہری اس کے بڑے اچھے نمائندہ ہیں۔ انھوں نے دور دراز بغداد میں تحصیل علوم کی اور اس کے بعد عربی زبان میں مہارت حاصل کرنے اور

اپنی مجوزہ لغت کے لیے مواد حاصل کرنے کے لیے عراق، شام اور حجاز کا سفر کیا۔ انہوں نے ربیعہ اور مضر کی زبان پر خاص طور پر توجہ دی۔ اس کے بعد نیشاپور آکر سکونت اختیار کرلی جہاں ۳۹۳ھ، یا ۳۹۸ھ یا ۴۰۰ھ میں وفات پائی۔ وہ نیشاپور میں عربی صرف ونحو اور خوشنویسی کی تعلیم دیتے تھے۔ نیشاپور ہی میں انہوں نے اپنی شہرۂ آفاق کتاب "تاج اللغات" مرتب کی جو صحاح جوہری کے نام سے مشہور ہے اور فیروزآبادی کی قاموس سے زیادہ صحیح سمجھی جاتی ہے۔ جوہری اس لغت کو اپنی زندگی میں صرف "د" کی ردیف تک صاف کر سکے تھے۔ باقی حصہ ان کی موت کے بعد صاف کیا گیا۔ جوہری لغت دان ہونے کے علاوہ اعلیٰ درجہ کے خوشنویس بھی تھے اور وہ اپنے خط کی عمدگی میں مشہور خطاط ابن مقلہ اور مہلہل کے برابر سمجھے جاتے تھے۔ ان کا لکھا ہوا قرآن سو دینار میں فروخت ہوتا تھا۔

ہمدانی

بدیع الزمان ہمدانی ہرات کا رہنے والا تھا اور اسی شہر میں اس نے ۳۹۸ھ میں وفات پائی۔ ہمدانی عربی زبان کا ایک بے مثل ادیب ہے۔ اس کی کتاب "مقاماتِ ہمدانی" عربی ادب کی بلند پایہ کتابوں میں شمار ہوتی ہے۔ اس کا طرزِ تحریر بعد کے ادیبوں کے لیے عرصہ دراز تک نمونہ بنا رہا۔ حریری نے اپنی شہرۂ آفاق کتاب "مقاماتِ حریری" اسی کے انداز میں لکھی ہے۔ ہمدانی نے مقامات کے علاوہ نثر میں اور کتابیں بھی لکھی ہیں وہ شاعر بھی تھا اور بقول ابن خلکان اس کی نظم ملیح ہوتی ہے۔

ہمدانی کی موت کا واقعہ بڑا دردناک ہے۔ اس کو سکتہ ہوگیا تھا۔ لوگ سمجھے کہ مرگیا اور جلدی میں دفن کردیا۔ بعد میں رات کے وقت جب قبر سے چیخنے کی آوازیں آئیں تو لوگوں نے کھود کر نکالا۔ لیکن ہمدانی کے دل پر قبر کا ایسا ہول بیٹھ گیا تھا کہ وہ جانبر نہ ہوسکا اور فوراً مرگیا۔

ثعلبی

ابو المنصور عبد الملک ثعلبی (۳۵۰ - ۴۲۹) نیشاپور کے رہنے والے تھے۔ لیکن انتقال غزنی میں ہوا۔ وہ ادب اور تاریخ میں اہم وقت سمجھے جاتے تھے اور ان چند مصنفوں میں سے تھے جن کا دربارِ غزنی سے مستقل تعلق تھا۔ بغداد جاکر خلیفہ سے محمود غزنوی کے لیے یمین الدولہ کا خطاب انہوں نے ہی حاصل کیا تھا۔ محمود کے بھائی نصر کی فرمائش پر جو ۳۸۹ھ سے ۳۹۵ھ تک خراسان کا گورنر تھا "کتاب الغرر" کے نام سے ایک تاریخ لکھی اور اپنی مشہور کتاب "یتیمہ" کا تتمہ مسعود کے نام معنون کیا تھا۔

علامہ ثعلبی بڑے کثیر التصانیف تھے۔ خوش قسمتی سے ان کی کتابوں کی ایک بڑی تعداد اب تک محفوظ ہے اور متعدد کتابیں طبع بھی ہو گئی ہیں۔ ان کی تصانیف میں سب سے زیادہ مشہور "یتیمۃ الدہر فی محاسن اہل العصر" ہے۔ یہ عربی زبان کے شعراء کا ضخیم تذکرہ ہے اور چار جلدوں میں ہے۔ خاص طور پر عربی زبان کے غیر عرب شعراء کے حالات اور انتخاب کلام دیکھنے کے لیے ایک نادر کتاب ہے۔

ثعلبی کی "کتاب الغرر فی سیر الملوک" جس کا ذکر اوپر ہو چکا ہے ایک خالص تاریخی تصنیف ہے جس میں تخلیق آدم سے سلطان محمود غزنوی کے سنہ جلوس تک تمام اقوام کے حالات لکھے ہیں۔ اس میں بائیس ابواب ہیں۔ گیارہ ابواب ایران، مصر، یمن، روم، شاہان ترک اور چین کے قبل از اسلام کی تاریخ سے متعلق ہیں۔ باقی ابواب میں ایک باب برامکہ پر اور آخری باب سبکتگین کے حالات پر ہے۔ کامل کتاب نایاب ہے۔ کہا جاتا ہے کہ ایک نفیس نسخہ فرانس کے کتب خانہ ملی میں محفوظ ہے۔ معلوم نہیں کہ اس میں کتاب کا آخری باب موجود ہے یا نہیں۔ اگر موجود ہے تو سبکتگین کے عہد کے بعض تاریک گوشوں پر ممکن ہے کہ اس سے کچھ روشنی پڑے۔

ثعلبی کی دوسری تصانیف تفریحی ادب، ضرب الامثال، بلاغت اور لغت پر مشتمل ہیں۔ ان میں بعض مثلاً لطائف المعارف اور لطائف والظرائف وغیرہ اگرچہ لطیفوں کی کتابیں ہیں لیکن تاریخی واقعات اور مفید معلومات کا ایسا اچھا ماخذ ہیں جن سے ابھی تک فائدہ نہیں اٹھایا گیا۔

مشکان

بدیع الزمان ہمدانی نے جس طرز تحریر کی بنیاد ڈالی تھی اس نے جلد ہی مقبولیت حاصل کر لی اور غزنوی دور ہی میں دو مصنفوں نے اس طرز تحریر میں امتیاز حاصل کر لیا۔ ان میں ایک عتبی ہے جس کا تذکرہ آگے مورخوں کے سلسلہ میں کیا جائے گا اور دوسرا ابو نصر مشکان ہے۔ ابو نصر مشکان متوفی ۴۳۹ھ اس دور کے مشہور مؤرخ بیہقی کا شاگرد تھا اور مسعود کے زمانہ میں "دیوان رسالت" کا عہدہ اس کے سپرد تھا۔ مشکان عربی میں اشعار بھی کہتا تھا لیکن اس کی شہرت زیادہ تر "مقامات" کی وجہ سے ہے جو ہمدانی کے طرز پر اس نے لکھی ہے۔

دوسرے مصنف

اوپر جن ادیبوں کا ذکر ہوا ہے وہ سب عربی زبان میں لکھتے تھے جو نثر کے لیے مخصوص ہو گئی تھی لیکن عہد غزنویہ میں فارسی نثر میں بھی تصانیف کا آغاز ہو گیا تھا۔ خصوصاً فارسی شاعری کے

قواعد و ضوابط اسی دور سے مدوّن ہونا شروع ہوئے۔ چنانچہ بہرام سرخسی نے فن شعر کے متعلق کئی کتابیں لکھیں اور فرخی نے علم بیان و معانی میں ترجمان البلاغت کے نام سے ایک ضخیم کتاب لکھی۔ یہ کتابیں جلد ہی شاعری کا نصاب مقرر ہوگئیں۔ فردوسی کے بھانجے اسدی نے "لغت فرس" کے نام سے فارسی کی ایک لغت بھی تیار کی۔ اس نے ابو منصور موفق کی قرابادین کا ترجمہ بھی فارسی میں کیا۔ یہ قرابادین فارسی کا قدیم ترین مخطوطہ ہے جو اس وقت موجود ہے۔ اسدی کی لغت ۱۸۹۷ء میں گوٹنجن میں طبع ہو چکی ہے۔

فقہا و محدثین

مذہبی علوم کا جہاں تک تعلق ہے اس دور میں فقہا اور محدثین کی ایک کثیر تعداد نظر آتی ہے۔ چوتھی صدی ہجری کے بعد سے اگرچہ اسلامی دنیا مستقل فقہی مذاہب میں تقسیم ہوگئی تھی اور تقلید کی روح تیزی سے سرایت کرتی جارہی تھی لیکن اس کے باوجود اس دور کے علما میں ایک بڑی تعداد ایسی نظر آتی ہے جو درجۂ اجتہاد پر پہنچے ہوئے تھے۔ ان میں خاص طور پر حاکم اور بیہقی کا پایہ بہت بلند ہے فقہ اور حدیث کا طالب علم آج بھی ان تحقیقات کو نظر انداز نہیں کرسکتا جو ان علوم میں ان دو محدثین نے کی ہیں۔

حاکم نیشاپوری

ابو عبد اللہ محمد حاکم نیشاپوری (۳۲۱ - ۴۰۵ھ) سامانی اور غزنوی دونوں عہد سے تعلق رکھتے ہیں۔ وہ سامانی دور میں جرجان اور نیشاپور کے قاضی رہ چکے تھے اور اسی رعایت سے وہ حاکم عرف سے مشہور ہوئے۔ ان کی زندگی کے آخری اٹھارہ سال غزنوی دور میں گذرے۔ حاکم اپنے زمانہ میں علمائے حدیث کے امام تھے۔ ان کی تصانیف کی تعداد بے شمار ہے۔ ان میں دو کتابیں بہت اہم ہیں۔ ایک "مستدرک علی الصحیحین" اور دوسری "معرفت علوم الحدیث"۔ مستدرک میں انہوں نے وہ احادیث جمع کی ہیں جو بخاری اور مسلم کی شرائط پر پوری اترتی ہیں لیکن امام بخاری اور امام مسلم نے ان کو اپنے مجموعوں میں شامل نہیں کیا۔ بعد کے ناقدین حدیث نے حاکم کی جمع کردہ ان احادیث میں سے بعض کو رد کر دیا اور بعض کو تسلیم کرلیا۔ کتاب "معرفت علوم الحدیث" میں حاکم نے باون ایسے علوم اور شرائط سے بحث کی ہے جو فن حدیث کے اصول و ماخذ کی حیثیت رکھتے ہیں اور فن حدیث کی تکمیل کے لیے جن کا جاننا ضروری ہے۔ یہ کتاب اپنے موضوع پر اس قدر جامع ہے کہ اس کی نظیر ملنا مشکل ہے۔

بیہقی

احمد بن حسین بیہقی (۳۸۴ - ۴۵۸ھ) حاکم کے انتقال کے وقت اکیس سال کے تھے۔ حاکم کا تعلق اگر سامانی اور غزنوی دور سے ہے تو بیہقی کا تعلق غزنوی اور سلجوقی دور سے ہے۔ حاکم کی طرح بیہقی بھی اپنے دور کے سب سے زیادہ کثیر التصانیف علماء کے طبقہ سے ہیں۔ فقہ شافعی سے متعلق ان کی "کتاب النصوص" بنیادی کتابوں میں سے ہے۔ یہ کتاب دس جلدوں میں ہے۔ لیکن ان کی سب سے زیادہ مشہور کتاب "سنن والآثار" ہے۔ یہ احادیث کا ایک ضخیم مجموعہ ہے جو ایک نئی ترتیب سے مرتب کیا گیا ہے۔ اس کتاب کا ایک نایاب نسخہ جس پر خود بیہقی کے دستخط ہیں قاہرہ میں موجود ہے فن اخلاق پر بھی انہوں نے "شعب الایمان" کے نام سے ایک اہم کتاب لکھی ہے۔

دیگر علماء

حاکم اور بیہقی کے بعد حسب ذیل علماء بھی جو ان کے معاصر تھے اس دور میں امتیازی حیثیت رکھتے تھے:

ابن فورک۔ متوفی ۴۰۶ھ۔ اصفہان کے رہنے والے تھے۔ عرصہ تک عراق اور رے میں درس و تدریس کا کام انجام دیتے رہے۔ اس کے بعد اہل نیشاپور کی دعوت پر نیشاپور آ گئے اور وہیں قامت گزیں ہو گئے۔ عوام نے چندہ جمع کر کے ان کے لیے ایک مدرسہ تعمیر کر دیا تھا جس میں وہ درس دیتے تھے ابن فورک اپنے زمانہ کے ایک ممتاز ادیب، نحوی، متکلم اور اصولی تھے۔ وہ تقریباً سو کتابوں کے مصنف تھے۔ انہوں نے غزنی جا کر بھی مناظروں میں حصہ لیا۔

عبیداللہ دبوسی سمرقندی۔ متوفی ۴۳۰ھ۔ ماوراء النہر کے مشہور حنفی عالم تھے۔ علم "خلاف" کے موجد ہیں۔ مناظرہ اور دلائل کے استخراج میں ضرب المثل تھے۔ ان کی سب سے بڑی تصنیف "اسرار" ہے۔

امام صعلوکی۔ متوفی ۴۰۴ھ۔ نیشاپور کے قاضی القضاۃ تھے۔ خراسان کے فقہاء اگر کسی مسئلہ پر اختلاف کرتے تو آخری فیصلہ کے لیے وہ مسئلہ ان کے سامنے پیش ہوتا۔ انہوں نے سلطان محمود کی سفارت کی خدمات بھی انجام دیں۔

صوفیاء

تصوف کے معاملہ میں بھی یہ دور بڑا ہی زرخیز ہے۔ بلکہ اگر ہم یہ کہیں کہ یہ دور علم تصوف کا عہد زریں تھا تو اس میں مبالغہ نہ ہوگا۔ اس دور میں مشائخ اور صوفیا کی ایسی کثرت تھی کہ ان کے حالات پر

مستقل کتابیں لکھی جا سکتی ہیں۔ خراسان تصوف کا سب سے بڑا مرکز تھا اور شیخ ہجویری کی تصنیف کشف المحجوب کا پورا ایک باب معاصر صوفیہ اور ان کے رموز و اشارات پر ہے۔ اس دور کے تصوف کی ایک بڑی خصوصیت یہ ہے کہ وہ ابھی تک نوافلاطونی فلسفہ اور ہندی ویدانت سے زیادہ متاثر نہیں ہوا تھا۔ اسلامی رنگ گہرا تھا اور طریقت پر شریعت کا غلبہ تھا جس کی وجہ سے گمراہی اور بے عملی کے وہ تمام راستے بند تھے جو بعد میں کھل گئے۔

اس دور کے عظیم صوفیہ میں ابوسعید ابوالخیر۔ ابوالقاسم قشیری۔ شیخ علی ہجویری۔ عبداللہ انصاری اور سنائی کے نام ممتاز ہیں۔ ان میں سنائی کا تذکرہ کیا جا چکا ہے۔ قشیری (۳۷۶۔۴۶۵) اور عبداللہ انصاری (۳۹۶۔۴۸۱) اگرچہ عہد غزنویہ سے تعلق رکھتے ہیں لیکن ان کی تصانیف چونکہ سلجوقی دور میں مکمل ہوئیں اس لیے ان کا تذکرہ یہاں مناسب نہیں۔ لہٰذا ذیل میں صرف ابوسعید ابوالخیر اور شیخ علی ہجویری کا مختصر تذکرہ کیا جاتا ہے۔

ابوسعید ابوالخیر

ابوسعید ابوالخیر (۳۵۷۔۴۴۰) دنیائے تصوف کی بڑی باعظمت شخصیت ہیں۔ خراسان کے قصبہ میہنہ میں پیدا ہوئے۔ مرو میں دس سال گذار کر فقہ شافعی کی تعلیم حاصل کی۔ اس کے بعد وہ سرخس چلے گئے جہاں عہد سامانی کے مشہور صوفی ابوسراج کے شاگرد ابوالفضل بن حسن کی صحبت میں تصوف کی طرف مائل ہوئے۔ ان کی عمر کا بیشتر حصہ اپنے وطن میں گذرا لیکن نیشاپور میں بھی ان کا قیام رہا۔ یہاں ان کے خطبات نے بڑی ہر دلعزیزی حاصل کی لیکن بعض فرقوں مثلاً کرامیوں، شیعوں اور اصحاب اسرات کو ان سے شکایت پیدا ہوئی۔ ان پر ایک اعتراض یہ بھی تھا کہ آیات و احادیث کے ساتھ اشعار بھی پڑھتے تھے۔ محمود غزنوی نے اس پر تحقیقات کا حکم دیا لیکن پھر یہ مخالفت جلد ہی ختم ہو گئی۔

شیخ ابوسعید کوئی بڑے مصنف نہیں تھے۔ رسالہ تحفہ کے نام سے علم توحید پر ایک کتاب لکھی ہے۔ لیکن ان کا علم باطنی اتنا زبردست تھا کہ مشہور فلسفی طبیب ابن سینا نے نیشاپور میں ایک ملاقات کے بعد ان کی عظمت کا اعتراف ان کے سامنے ان الفاظ میں کیا کہ "جو کچھ میں جانتا ہوں وہ آپ دیکھتے ہیں"۔ شیخ ابوسعید کو اس لحاظ سے بھی اہمیت حاصل ہے کہ وہ پہلے شاعر ہیں جنہوں نے رباعیات کے ذریعہ صوفیانہ خیالات کا اظہار کیا۔ یہ رباعیات آج تک مقبول ہیں۔ ان میں جوش عشق کو سادہ اور

پُرزور طریقہ پر تو ظاہر کیا گیا ہے لیکن ان میں تصوف کے اسرار و معارف نہیں ۔ یہ کمی بعد میں سنائی نے پوری کی ۔

شیخ علی ہجویری

شیخ ابوالحسن علی بن عثمان ہجویری (۴۰۰ - ۴۶۵) پاکستان میں داتا گنج بخش کے نام سے مشہور ہیں۔ غزنی کے قریب ہجویر کے مقام پر پیدا ہوئے ۔ شام ، عراق ، ایران ، ماوراء النہر اور ترکستان کا برسوں سفر کیا اور اس طرح کہ نماز با جماعت کبھی قضا نہ ہوئی ۔ اس سیر و سفر کے دوران میں اولیاء اور صوفیا کی صحبتوں میں رہے ۔ صرف خراسان میں تین سو مشائخ سے ملے ۔ اس کے بعد غزنی ہوتے ہوئے سلطان مسعود کے آخر عہد حکومت میں لاہور آئے جہاں عمر کے آخری ۲۵ سال گذار دئے ۔ لاہور میں درس و تدریس اور تصنیف و تالیف ان کا شغل تھا ۔ لاہور اور اس کے نواح میں آپ کی بدولت اشاعتِ اسلام ہوئی ۔ لاہور کا ہندو نائب رائے راجو آپ کے ہاتھ پر اسلام لایا اور شیخ ہندی نام رکھا ۔ اس کی اولاد اب تک آپ کے مزار کی خدام اور مجاور ہے ۔ حضرت ہجویری اس دور کے بیشتر اکابر صوفیا کی طرح تصوف میں شریعت کے پابند تھے اور ان کو صوفیا کے ظاہری رسوم سے جو گذشتہ ایک صدی میں پیدا ہو گئے تھے نفرت تھی ۔ ان کا قول تھا کہ "جب دین جو اصل ہے مضبوط نہ ہو تو تصوف جو اس کی شاخ ہے کس طرح مفید ہو سکتا ہے ۔" جب ہم ان کے ان خیالات پر غور کرتے ہیں اور ان رسوم کو دیکھتے ہیں جو آج ان کے مزار پر ادا کی جاتی ہیں اور ان کی تعلیمات کے منافی ہیں تو عبرت ہوتی ہے کہ مرورِ زمانہ کے ساتھ ساتھ کس طرح عقابوں کے نشیمن پر زاغوں کا تصرف ہو جاتا ہے ۔

شیخ ہجویری کئی کتابوں کے مصنف ہیں جن میں سب سے زیادہ شہرت "کشف المحجوب" نے حاصل کی ۔ یہ فارسی میں علم تصوف کی پہلی کتاب ہے اور اس علم کی چند بنیادی کتابوں میں شمار ہوتی ہے ۔ اس میں تصوف کے طریقہ کی تحقیق ، اہل تصوف کے مقامات کی کیفیت ، صوفیوں کے حالات ان کے اقوال اور صوفیانہ فرقوں کا بیان ہے ۔ اس کتاب کا اردو ترجمہ پاکستان میں عام ہے لیکن یہ بات افسوسناک ہے کہ نہ تو ترجمہ معیاری ہے اور نہ کتابت و طباعت اس کی شایانِ شان ہے ۔

تصوف کا رواج عہد غزنوی میں خراسان سے بڑھ کر مغربی پاکستان میں بھی پھیل گیا تھا ۔ خراسان تو جلد ہی (۴۳۲ھ) غزنوی حکمرانوں کے قبضہ سے نکل گیا لیکن مغربی پاکستان آخر تک سلطنت غزنی کا حصہ بنا رہا ۔ یہاں شیخ ہجویری کے علاوہ جو صوفیا گذرے ہیں ان میں لاہور کے شیخ اسمٰعیل متوفیٰ

۴۴۲ھ - اوچہ کے شیخ صفی الدین گازرونی (۹۶۲ء - ۱۰۰۱ء) اور ملتان کے شاہ یوسف گردیزی (۴۶۲ - ۵۴۶ھ) اور سلطان سخی سرور متوفی ۱۱۸۱ء کے نام قابلِ ذکر ہیں۔ ان میں مصنف کوئی نہیں تھا لیکن ان کی وجہ سے اس خطہ میں اسلام کی اشاعت ہوئی۔

مورخین

عہد غزنویہ میں اگرچہ عتبی اور بیہقی صرف دو مصنف ایسے ملتے ہیں جنہوں نے بحیثیت مؤرخ شہرت حاصل کی لیکن ویسے اس دور میں تاریخ کے موضوع پر کافی کتابیں لکھی گئیں۔ یہ کتابیں بلاذری، طبری اور مسعودی کی طرح ضخیم اور جامع نہیں ہیں لیکن کئی لحاظ سے بنیادی اہمیت رکھتی ہیں۔

عتبی

ابو نصر محمد جباری جو عتبی (۳۵۰ - ۴۳۱ھ) کے نام سے مشہور ہے۔ رے میں پیدا ہوا، پھر خراسان آ گیا جہاں سامانی حاکم ابو علی سیجوری اور شمس المعالی قابوس کے کاتب کی حیثیت سے کام کیا۔ بالآخر سبکتگین کا کاتب ہو گیا۔ اس نے اپنی تاریخ ۴۱۲ھ میں محمود کی زندگی میں مکمل کی اور وزیر احمد بن حسن میمندی کو پیش کی جس کے معاوضہ میں عتبی کو گنج رستاق کا "صاحب برید" بنا دیا گیا۔ وہ کئی کتابوں کا مصنف ہے لیکن اب اس کی صرف یہی تاریخ جو یمینی کے نام سے مشہور ہے ملتی ہے۔ یہ کتاب بڑی مرصع عبارت میں لکھی گئی ہے۔ جو تاریخ کی بجائے ادب کے لیے زیادہ موزوں ہے۔ اس کی زبان کی وجہ سے بعض نقادوں نے تاریخ یمینی کو مقامات ہمدانی اور حریری کے ہم پایہ قرار دیا ہے۔ دو سو سال بعد آذر بائیجان کے حکمران اتابک ابو بکر محمد (۵۸۷ - ۶۰۷) کے زمانہ میں اس کا فارسی ترجمہ ہوا جو عربی کی نسبت زیادہ مشہور ہے۔ اس کا انگریزی ترجمہ بھی ہو گیا ہے۔ تاریخ یمینی اس وقت سبکتگین اور محمود کے حالات پر سب سے مکمل اور مستند کتاب ہے۔

بیہقی

ابو الفضل محمد بیہقی (۳۸۷ - ۴۷۰ھ) تقریباً تیس سال تک غزنی کے دیوان رسالت سے وابستہ رہا۔ سلطان ابراہیم کے زمانہ میں اس عہدہ سے معزول کر دیا گیا جس کے بعد اس نے اپنی مشہور تاریخ لکھی جو تاریخ بیہقی کے نام سے مشہور ہے۔ یہ کتاب عام مروجہ تاریخوں کی طرح نہیں ہے بلکہ مصنف کی یادداشت اور تجربوں پر مشتمل ہے۔ بیہقی کو ایک سرکاری عہدے دار ہونے کی وجہ سے چونکہ معاملاتِ سلطنت سے برسوں براہِ راست تعلق رہا اس لیے اس کی یہ کتاب حکمرانوں کی

زندگی، ان کے دربار، داخلی امور اور خارجی معاملات سے متعلق خود مصنف کے اپنے تجربات پر مبنی ہے۔ انسائیکلوپیڈیا آف اسلام کے مقالہ نگار کا خیال ہے کہ غزنوی سلطنت کے نظم ونسق اور انتظام سے متعلق جو قیمتی معلومات اس کتاب سے حاصل ہوتی ہیں ویسی معلومات کسی دوسرے دور کے متعلق عام تاریخوں سے حاصل نہیں ہوسکتیں۔ تاریخ بیہقی چھپ گئی ہے لیکن اس کے بعض اجزا گم ہیں۔

بیہقی "زینۃ الکتاب" کے نام سے کاتبوں سے متعلق ایک کتابچہ کا مصنف بھی ہے۔ لیکن اب اس کتابچہ کے صرف اقتباسات ملتے ہیں۔

عتبی اور بیہقی کے علاوہ اس دور کے مورخین میں ثعلبی کو بھی نظر انداز نہیں کیا جاسکتا۔ لیکن انہوں نے شہرت چونکہ ایک ادیب کی حیثیت سے حاصل کی اس لیے ان کا تذکرہ ادیبوں کے سلسلہ میں کر دیا گیا ہے۔

البیرونی

ابوریحان البیرونی (۹۷۳ء تا ۱۰۴۸ء) صحیح معنوں میں اس دور کا سب سے بڑا مورخ ہے۔ لیکن اس نے ایک حکیم اور ریاضی دان کی حیثیت سے جو شہرت حاصل کی اس کی وجہ سے وہ بحیثیت مورخ زیادہ مشہور نہ ہوسکا۔

البیرونی کی دو کتابیں کتاب الہند اور آثار الباقیہ اگرچہ تاریخ کے موضوع پر نہیں ہیں لیکن تاریخی معلومات کا ایسا بیش بہا ذخیرہ ہیں جسے کوئی مورخ نظر انداز نہیں کرسکتا۔ فنی نقطۂ نظر سے بھی بحیثیت ایک مورخ کے البیرونی کا پایہ بہت بلند ہے۔

"کتاب الہند"[1] ہندوؤں کے عقائد، علوم اور ان کی تاریخ سے متعلق ہے۔ ہند قدیم کے بہت سے گوشے آج محض اس کتاب کی وجہ سے روشن ہیں۔ اسی طرح آثار الباقیہ ریاضی کے ایک خاص موضوع پر ہے لیکن اس میں بہت سی دلچسپ علمی اور تاریخی معلومات ہیں۔ یہ کتاب فی الحقیقت قدیم اہل ایران، اہل خوارزم، اہل صغد اور اہل سمرقند کے مذہبی، علمی اور تاریخی مسائل کی تنقیدی تاریخ ہے۔ اس میں قدیم قوموں کے تہواروں، عقائد اور مذہبی پیشواؤں کا حال تفصیل سے لکھا ہے۔ آج یہ معلومات اس

---

[1] کتاب الہند کا اردو ترجمہ قیام پاکستان سے قبل انجمن ترقی اردو ہند دو جلدوں میں شائع کر چکی ہے۔

کتاب کے علاوہ کسی دوسرے ذریعہ سے حاصل نہیں ہو سکتیں۔

البیرونی قدیم تاریخی واقعات پر عقلی حیثیت سے نظر ڈالتا ہے اور بے سر و پا قصوں پر بے لاگ تنقید کرتا ہے۔ تنقید کا یہ انداز اس وقت تک مسعودی اور ابن مسکویہ کے علاوہ کسی اور مورخ نے اختیار نہیں کیا تھا۔

البیرونی نے سلطان محمود کے زمانہ کی تاریخ اور اس کے باپ کے حالات بھی لکھے تھے اور کتاب المسامرۃ کے نام سے اپنے وطن خوارزم کی تاریخ بھی لکھی تھی لیکن افسوس کہ یہ کتابیں اب نایاب ہیں ورنہ ان سے اس زمانہ کی تاریخ پر بڑی روشنی پڑتی۔

تاریخ سے متعلق البیرونی کی ان تصانیف کے بعد جب اس کی ان خدمات پر نظر ڈالی جاتی ہے جو اس نے ایک ریاضی دان، ہیئت دان اور ماہر جغرافیہ کی حیثیت سے انجام دی ہیں تو اس کی عظمت اور بڑھ جاتی ہے۔ بعض مورخین نے اس کو سب سے بڑا مسلمان حکیم اور سائنس دان قرار دیا ہے اور اس میں تو کوئی شک نہیں کہ وہ دنیا کے ممتاز ترین سائنس دانوں میں سے ایک ہے۔

البیرونی نے سلطان مسعود غزنوی کے زمانہ میں غزنی کی رصد گاہ میں علم ہیئت کے تجربے کئے تھے اور اپنی تحقیق کے نتائج ایک کتاب کی شکل میں مرتب کئے جس کا نام "قانون مسعودی" ہے۔ کہا جاتا ہے کہ اجرام فلکی سے متعلق اس کتاب میں پہلی مرتبہ کئی ایسی معلومات پیش کی گئی ہیں جن کا یورپ کو سترھویں صدی میں علم ہوا۔ "قانون مسعودی" ریاضی اور ہیئت کی اتنی بلند پایہ کتاب ہے کہ اگر البیرونی اس کے علاوہ دوسری کتابیں نہ لکھتا تو بھی اس کا نام ایک عظیم ریاضی دان کی حیثیت سے زندہ رہتا لیکن البیرونی علوم حکمیہ میں اور بھی کئی بلند پایہ کتابوں کا مصنف ہے۔ ان میں ایک "کتاب التفہیم"[1] ہے۔

البیرونی نے جو مختلف سائنسی تجربے کئے تھے ان کا ایک دلچسپ خلاصہ سارٹن نے اپنی کتاب مقدمہ تاریخ سائنس میں کیا ہے۔ وہ لکھتے ہیں کہ "البیرونی نے اس مسئلہ پر بھی بحث کی ہے کہ زمین اپنے محور پر گھومتی ہے یا نہیں لیکن وہ اس سلسلہ میں کسی یقینی فیصلہ پر نہیں پہنچ سکا۔ اس نے کثافت نوعی (SPECIFIC GRAVITY) کی تحقیقات کی اور اٹھارہ جواہرات اور دھاتوں کی کثافت حیرت انگیز طور پر صحیح معلوم کی۔ اس نے بتایا کہ آواز کے مقابلہ میں روشنی کی رفتار تیز ہے۔ اسی طرح اس نے یہ بھی بتایا کہ کسی چیز کے

---

[1] کتاب التفہیم اصل عربی میں دائرۃ المعارف حیدرآباد دکن سے شائع ہو چکی ہے۔

ایک برتن سے دوسرے برتن میں منتقل کرنے کے ماسکونی اصول (HYDROSTATIC PRINCIPLES) کے ذریعہ قدرتی چشموں اور کنوؤں کے پانی کے اخراج کا عمل کس طرح ہوتا ہے۔"

اسی طرح اہل پاکستان کے لیے اس کی یہ تحقیق کس قدر دلچسپ اور صحیح ہے کہ "آج جہاں وادی سندھ ہے عہد قدیم میں وہاں سمندر تھا۔ بعد میں دریاؤں کی لائی ہوئی مٹی سے رفتہ رفتہ یہ سمندر پٹ گیا" موجودہ دور کے ماہرین طبقات الارض نے البیرونی کے اس خیال کی جو گیارھویں صدی عیسوی کے آغاز میں ظاہر کیا گیا تھا تصدیق کر دی ہے۔

البیرونی کی علمی تحقیقات کا ابھی تک مکمل جائزہ نہیں لیا گیا ہے اور اب تک اس سلسلہ میں جو کچھ کام ہوا ہے وہ اہل یورپ نے انجام دیا ہے۔ ضرورت اس کی ہے کہ کوئی مسلمان مورخ نہیں بلکہ کوئی مسلمان سائنس دان، اس کی سائنسی کتابوں کا بغور مطالعہ کرے اور علوم حکمت کی تاریخ میں اس کے صحیح مقام کا تعین کرے۔

شاہ محمد جعفر پھلواروی

ہمارے مذہبی راہنما

یہ بالکل صحیح ہے کہ قوم جیسی ہوتی ہے ویسے ہی اس کے رہبر ہوتے ہیں جیسا دودھ ویسا مکھن۔ اور یہ بھی درست ہے کہ جیسے رہبر ہوں گے ویسی ہی قوم بھی ہوگی۔ یہ بالکل ایسا ہی ہے کہ دانت خراب ہونے سے معدہ خراب ہوتا ہے اور معدہ خراب ہو تو دانتوں میں خرابی آتی ہے۔ بایں ہمہ اس چکر کا کہیں نہ کہیں سے آغاز ضرور ہوتا ہے۔ ہمارا غالب رجحان یہ ہے کہ قوم اور اس کے مقتداؤں میں اوّلیت مقتداؤں کو حاصل ہوتی ہے۔ یعنی آغازِ کار رہبروں سے ہوتا ہے کیونکہ وہی اپنے طرزِ عمل سے افراد کو راستہ دکھاتے ہیں اور وہ اس پر چل پڑتے ہیں۔ راہنما صحیح یا غلط راستہ دکھانے میں کامیاب ہوتے ہیں یا نہیں؟ یہ ایک الگ مسئلہ ہے لیکن ابتدائے کار انہیں سے ہوتی ہے۔ اس لیے اچھے اور بُرے نتائج کی ذمّے داری بھی افرادِ قوم سے زیادہ ان کے رہبروں پر ہوتی ہے۔ راہنمائی تو کرتے ہیں مقتدا اور قوم کرتی ہے تقلید۔ اس کے بعد کوئی نتیجہ برآمد ہوتا ہے۔ جس کی ذمے داری دونوں پر عائد ہوتی ہے۔ تقلید کرنے والوں میں کچھ لوگ تو ایسے ہوتے ہیں جو غلط راہنمائی کو سمجھنے کے باوجود تعاون کرتے ہیں اور زیادہ تر ایسے لوگ ہوتے ہیں جو اپنی سادہ لوحی کی وجہ سے حقیقتِ حال کو نہیں سمجھتے اور نیک نیتی سے غلط راہنمائی کا ساتھ دیئے چلے جاتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ پہلی قسم کے متعلد خراب نتائج کے زیادہ ذمہ دار ہوتے ہیں۔ راہنمائی کسی خاص شعبے تک محدود نہیں ہوتی بلکہ ہر شعبۂ حیات میں اس کی ضرورت ہوتی ہے۔ جس میں مذہبی زندگی بھی شامل ہے۔ اور مذہبی امور میں مقتداؤں کی راہنمائی پر غور کرتے ہوئے اس کلیّے کو ملحوظ رکھنا لازمی ہے۔

حدیث نبوی میں مقتداؤں کی ذمے داری کو یوں بیان کیا گیا ہے:

كلكم راع و مسئول عن رعيته — تم میں سے ہر شخص راعی ہے اور ہر راعی سے اس کی رعیت کے بارے میں بازپرس ہوگی۔

اور اس کے بعد ہی حضورؐ نے راعی و رعایا کی کچھ تفصیلات بھی بیان فرمائیں جو یہ ہیں:

فالامام راع و مسئول عن — لہٰذا امام راعی ہے اور اس سے اس کی رعیت (باشندگان

رعیتہ، والرجل راع فی اھلہ ومسئول عن رعیتہ والمرأۃ فی بیت زوجھا راعیۃ ومسئولۃ عن رعیتھا والخادم فی مال سیدہ راع وھو مسئول عن رعیتہ	مملکت) کے بارے میں بازپرس ہوگی۔ مرد اپنے بال بچوں کا راعی ہے اور اس سے اسی رعیت کی بازپرس ہوگی۔ عورت بھی اپنے شوہر کے گھر کی راعی ہے اور اس سے اسی رعیت کے متعلق بازپرس ہوگی۔ نوکر بھی اپنے مالک کے مال کا راعی ہے اور اس سے اسی رعیت کی بازپرس ہوگی۔

راوی (حضرت عبداللہ بن عمرؓ) فرماتے ہیں کہ حضورؐ نے شاید یہ بھی فرمایا ہے کہ:

والرجل فی مال ابیہ راع ومسئول عن رعیتہ	آدمی اپنے باپ کے مال کا بھی راعی ہے اور اس سے اس کے بارے میں بازپرس ہوگی۔

اس کے بعد حضورؐ نے اس کلیے کو پھر زیادہ زوردار طریقے سے یوں دہرایا:

فکلکم راع وکلکم مسئول عن رعیتہ	غرض تم سب کے سب راعی ہو اور تم سب سے اپنی اپنی رعیت کے بارے میں بازپرس ہوگی (رواہ البخاری ومسلم وابوداود والترمذی)۔

راعی کے معنی ہیں چرواہا اور رعیت کہتے ہیں چرنے والے جانور کو۔ راعی کا فرض ہے کہ وہ اپنے جانوروں کو بھٹکنے نہ دے۔ دوسرے کی چراگاہ میں نہ جانے دے۔ کسی خطرے کی طرف نہ جانے دے۔ بیرونی خطروں سے محفوظ رکھے۔ اور پیٹ بھر کر چرنے دے۔ غرض پوری نگہداشت، حفاظت اور محبت کے فرائض انجام دے۔ پس جو شخص جن چیزوں کا ذمے دار ہے وہ ان کا راعی ہے اور وہ چیزیں اس کی رعیت۔ باشندگانِ مملکت کا ذمے دار امام یا امیر ہے۔ عورتوں بچوں کی ذمے داری مردوں پر ہے۔ گھر کی ذمے داری عورت کے سپرد ہے۔ اور خادم یا فرزند (جس کے سپرد مال ہو) اس مال کا ذمے دار ہے۔ غرض ہر راعی سے اس کی رعیت کے بارے میں بازپرس ہوگی۔ "بازپرس" کا یہ مطلب نہیں کہ صرف قیامت میں ہوگی بلکہ مسئول کے معنی یہ ہیں کہ وہ ذمے دار اور جواب دہ ہے۔

اس حدیث سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ افراد کی اچھائی یا برائی کے ذمے دار وہ رہبر ہیں جو اس کے راعی و مسئول ہیں اور جو نتیجہ پیدا ہوتا ہے اس کے جواب دہ بھی وہی ہیں۔ لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ رعیت اس ذمے داری سے بالکل بری ہے۔ رعیت اگر صاحب عقل ہے تو غلط اقتدا کی ذمے داری اس پر بھی عائد ہوگی۔ البتہ عقل اور نیت کے تفاوت سے ذمے داری میں بھی تفاوت ہوگا۔

قرآنی نقطۂ نگاہ اس معاملے میں یوں ہے:

وقالوا ربنا انا اطعنا سادتنا و کبراءنا فاضلونا السبیلا (۳۳ : ۶۷)

اہل کفر کہیں گے کہ اے ہمارے رب ہم نے تو اپنے سرداروں اور بڑوں کی پیروی کی پھر انہوں نے ہمیں راستے سے بھٹکا دیا۔

اس آیت سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ اگرچہ گمراہ طبقہ یہی عذر پیش کرے گا کہ "ہمیں گمراہ کرنے والے یہی برخود غلط راہنما ہیں اور ہماری غلطی صرف یہ ہے کہ ان کی بات ماننے چلے گئے" لیکن محض اتنے سے عذر سے کوئی گمراہ نتائج بھگتنے سے بچ نہیں سکے گا۔ اگر اوپر کی درج کردہ حدیث اور اس آیت قرآنی کو ملا کر دیکھئے تو نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ راعی اور رعایا ——— دوسرے لفظوں میں مقتدا اور مقلد ——— دونوں ہی ذمے دار ہیں۔ اگر صحیح راہنمائی ہے تو دونوں ہی کو اس کا کریڈٹ ملے گا۔ اور غلط راہنمائی ہے تو نتائج بھگتنے میں دونوں شریک ہوں گے۔ راہنما اس لیے کہ انہوں نے غلط راستہ دکھایا اور قوم اس لیے کہ اس نے اس غلط راستے کو اختیار کیا۔

بایں ہمہ یہاں سے یہ بھی واضح ہوجاتا ہے کہ ابتدائے کار راہنماؤں کی طرف سے ہوتی ہے اور قوم تعاون کرکے اسے انجام تک پہنچاتی ہے۔ لہذا ہمارے نزدیک مقتداؤں کو ہر نوع تقدم واوّلیت حاصل ہے اور ان کی ذمے داریاں مقلدوں کی بہ نسبت کچھ زیادہ ہیں۔ مقلد خواہ ان کی بات مانے یا نہ مانے اور ان لینے کے بعد خاطر خواہ نتائج برآمد ہوں یا نہ ہوں۔ بہر صورت مقتداؤں کو مقلدوں سے زیادہ خوف عواقب چاہیئے، کیونکہ عوام کی اصابت وخطا مقتداؤں کی اصابت وخطا پر منحصر ہے۔

کہتے ہیں کہ حضرت شیخ عبدالقادر جیلانی کے سامنے سے ایک بدمست لڑکھڑاتا ہوا گزرا۔ آپ نے آواز دی کہ: "ارے او مست ذرا سنبھل کر چل ورنہ الٹ کر کہیں گر پڑے گا۔" اس نے کہا کہ "عبدالقادر! تم سنبھلے رہو۔ میرا کیا ہے؟ اگر میں الٹا تو تنہا میں الٹوں گا اور اگر تم الٹے تو سارا بغداد ہی الٹ جائے گا۔" ——— یہ واقعہ صحیح ہو یا نہ ہو لیکن بات بڑے مزے کی ہے۔ عام افراد کی غلطی محدود ہوتی ہے۔ مگر خواص کی غلطی محیط اثر رکھتی ہے۔ عوام میں اگر خطا وصواب کا شعور ہو تو وہ عوام ہی کیوں رہیں اور غلطی ہی کیوں کریں؟ ان بے چاروں میں اتنا شعور نہیں ہوتا۔ ان میں شعور پیدا کرنا مقتداؤں کا کام ہے۔ وہی راستہ سجھاتے ہیں اور مقلد اسے اختیار کرلیتے ہیں۔

اس وقت ہماری قوم کے مذہبی مقتدا مختلف طبقوں میں منقسم ہیں۔ ان میں سب سے بڑی کمزوری تو یہ ہے کہ باہم تعاون واعتماد نہیں۔ اتفاق واتحاد نہیں۔ اس عدم تعاون اور باہمی بے اعتمادی کی سب سے بڑی وجہ یہ ہے کہ وحدتِ فکر مفقود ہے۔ وحدتِ فکر ہمیشہ اس وقت پیدا ہوتی ہے جب نصب العین

(مقصدِ حیات) میں وحدت ہو۔ نصب العین اس واحد مقصدِ زندگی کو کہتے ہیں جس سے آگے اور جس کے علاوہ اور کوئی مقصد نہ ہو سکے۔

فرض کیجئے ایک گھر کے افراد یہ عہد کرتے ہیں کہ ہم ہر صورت اس گھر کے اندر خوشگوار فضا کو قائم رکھیں گے اور اسے خوش اسلوبی سے چلائیں گے تو جب وہ افرادِ خانہ سچے دل سے اسے مقصد بنا لیں گے تو ہر اس فرعی اختلاف کو جو اس مقصد سے ٹکرائے دبا دیں گے۔ یا قربان کر دیں گے۔ پسند و ناپسند کا اختلاف تو بہر صورت رہے گا کیونکہ یہ تقاضائے فطرت ہے۔ ذوق و اختیار کا انفرادی فرق مٹایا نہیں جا سکتا لیکن اس کثرت میں ایک ایسی وحدت ضرور پیدا کی جا سکتی ہے جو نہ فقط یہ کہ اس اختلاف کو دبا دے بلکہ اس اختلاف کو مقصد کی تکمیل میں معاون بنا دے۔ اور جس طرح گلہائے رنگ رنگ سے ہے زینتِ چمن" اسی طرح افراد کے مختلف اذواق کو زینتِ مقصد کا ذریعہ بنا دے۔ یہ ایک چابک دست باغبان کا کام ہے کہ مختلف رنگ و شکل کے پھولوں کو یک جا کر کے ایک حسین گلدستہ بنا دے۔ ایسا گلدستہ جس کا ہر پھول اس گلدستے کی زینت قائم کرنے میں یکساں شریک ہو۔ جو مقتدا عوام کی تمام صلاحیتوں کو اختلافِ مذاق کے باوجود ایک نصب العین کے پیچھے لگا دے وہی اس باغ کا مالی و والی ہے۔

ہماری قوم میں دینی رہنما تو بہت ہیں لیکن کسی ایک سلسلے میں منسلک نہیں۔ ان میں وحدتِ نگاہ نہ ہونے کی وجہ سے ہم آہنگی بھی نہیں۔ یہ مذہبی راہنما مختلف طبقوں میں بٹے ہوئے ہیں۔ ہم ان کا الگ الگ ذکر کریں گے۔

سب سے پہلے ہمارا وہ مذہبی طبقہ آتا ہے جن کو ہم حضرات "علماء" کہتے ہیں۔ ان میں کچھ مدرسین ہیں کچھ مفتین۔ کچھ واعظین و مبلغین ہیں اور کچھ ائمہ مساجد۔ پھر ان میں سے ہر ایک مسلمانوں کے کسی نہ کسی مدرسۂ فکر سے وابستہ ہے۔ جو جس مکتبِ فکر سے وابستہ ہے اس سے ایسی عقیدت رکھتا ہے کہ اپنے فرقے کے سوا کسی اور کو قابلِ اعتنا نہیں سمجھتا اور بعض مواقع پر اپنے ہم خیالوں کے سوا کسی دوسرے کو مسلمان بھی نہیں تصور کرتا۔ ظاہر ہے کہ جب عصبیت اس حد تک شدت اختیار کر لے تو اتنی فراخ دلی کہاں سے آسکتی ہے کہ دوسرے سے ہم آہنگی پیدا ہو؟ بظاہر سب کا نصب العین ایک ہے۔ زبان سے سب لا الٰہ الا اللہ کہہ کر وحدتِ نصب العین کا اقرار کرتے ہیں لیکن کسی غیر نصب العینی اختلاف کو اصل نصب العین پر قربان کرنے یا اصل کی خاطر فرع کو دبا دینے کا جذبہ نہیں رکھتے۔

اس پورے مذہبی طبقے میں ایک بڑی خامی یہ ہے کہ یہ صرف چند فقہی مسائل ہی کو علم سمجھتے ہیں

اور جو کچھ سوچتے ہیں دنیا کے تقاضوں سے، بلکہ تمام دوسرے علوم سے الگ ہو کر سوچتے ہیں۔ ان کا جمود کسی مسئلہ زندگی پر آزادانہ غور و فکر کی اجازت نہیں دیتا۔ یوں تو ہمیشہ دعویٰ یہی کیا جاتا ہے کہ دین ساری زندگی کے مسائل پر حاوی ہے لیکن زندگی سے تعلق رکھنے والے سارے علوم سے ناواقف ہونے کے باوجود کہے جاتے ہیں "عالم دین"۔ حیاتیات، عمرانیات، سیاسیات، طبیعات، طبقات الارض، نباتیات، فضائیات، طبیعیات اور بے شمار سائنسی علوم و فنون کی ابجد سے بھی یہ واقف نہیں ہوتے حالانکہ زندگی سے ان تمام علوم کا گہرا تعلق ہے۔ یہ حضرات زیادہ سے زیادہ حنفی یا غیر حنفی فقہ کے عالم ہوتے ہیں۔ یا حدیث کے یا تفسیر کے یا لغت وغیرہ کے۔ اور یہ ایسا ہی ہے جیسے کوئی طبیعیات کا عالم ہو یا فضائیات کا یا کسی اور علم کا۔ عالم دین بہر حال کوئی بھی نہیں ہوتا۔ بس یہ کسی دینی جز کے عالم ہو سکتے ہیں۔ جس طرح طب کے ماہر کو طبیب اور سائنس کے عالم کو سائنٹسٹ کہتے ہیں اسی طرح ان حضرات کو لغوی، محدث، مفسر، فقیہہ، منطقی، فلسفی، متکلم، صرفی، نحوی وغیرہ کہہ سکتے ہیں لیکن عالم دین یہ بہر حال نہیں ہو سکتے۔ دین میں صرف طہارت اور روزے نماز کے مسائل ہی نہیں آتے۔ سیاسیات، عمرانیات، تجاریات، عسکریات وغیرہ وغیرہ سارے کے سارے مسائل دین ہی کے اجزا ہیں اور اسی طرح اجزا ہیں جس طرح روزہ، نماز اور طہارت۔

اس لیے جو شخص جس فن کا ماہر اور جس ہنر کا عالم ہے اسی فن کے دائرے میں اس کی قیادت بھی ہونی چاہیئے۔ دوسرے فنون میں —— بشرطیکہ ذوق سلیم بھی رکھتا ہو —— رائے تو دے سکتا ہے اور اس کی رائے اگر وزنی ہو تو مانی بھی جا سکتی ہے لیکن بہر حال وہ دوسرے دائرے میں ذمے دار سند نہیں ہو سکتا۔ ہر فن کا ماہر ایک الگ خوشنما پھول ہے اور سارے پھولوں کو مل کر اخلاص کے ساتھ زینت چمن کے مقصد میں تعاون کرنا چاہیئے۔ مثال کے طور پر یوں سمجھیئے کہ جس طرح صحت بدنی کے معاملے میں ایک معالج یا طبیب کا فتویٰ قبول کرنا اولیٰ ہے اسی طرح رویت ہلال کے بارے میں ایک ماہر فلکیات کا فتویٰ زیادہ صحیح ہے۔

جہاں تک مدرسین کا تعلق ہے ہم ثقافت کے کسی گذشتہ شمارے میں اپنی رائے لکھ چکے ہیں کہ ہمارا نظام تعلیم بنیادی طور پر درست نہیں۔ کیونکہ اسلام میں دین اور دنیا کی ثنویت موجود نہیں لہذا دینی مدرسوں اور دنیوی کالجوں کے الگ الگ وجود کے کوئی معنی نہیں۔ ان دونوں کو بالکل ایک ہونا چاہیئے۔

مفتیوں کے متعلق ہماری یہ رائے ہے کہ ہر "فارغ التحصیل" کو مفتی ہونے کا حق نہیں۔ اس کے لیے

خاص شرائط کے ساتھ حکومت کی سند ہونی چاہیئے اور ان کا دائرۂ کار بھی محدود ہونا چاہیئے۔

مبلغین اور واعظین کو بھی سختی کے ساتھ اپنی حدود کا پابند کر دینا چاہیئے۔ جن باتوں سے فرقہ بندی یا پارٹی بازی کی حوصلہ افزائی ہوتی ہو ان کی قطعی ممانعت ہو جانی چاہیئے۔ کوئی وجہ نہیں کہ سیاسی پارٹیوں کی طرح ان مذہبی پارٹیوں کو بھی ختم نہ کر دیا جائے۔

ائمہ اور خطبا پر بھی اسی قسم کی پابندی ہونی چاہیئے کہ وہ کوئی تفریقِ امت پیدا کرنے والی بات نہ بیان کیا کریں۔ اپنے مسلک کی پابندی اور دوسروں سے رواداری ہو۔

اس کے بعد مذہبی راہنماؤں کا دوسرا طبقہ سامنے آتا ہے اور یہ ہیں صوفیا۔ ان کا اثر و اقتدار مذکورہ طبقۂ راہنما سے ہمیشہ زیادہ رہا ہے اور آج بھی زیادہ ہے۔ لیکن اسی قدر ان کی حالت قابلِ رحم بھی ہے۔ ان میں ایک تو وہ لوگ ہیں جو کسی خانقاہ، تکیئے، گدی یا آستانے پر براجمان ہیں اور دوسرے وہ ہیں جو اس کے بغیر ہی راہنمائی کے فرائض انجام دیتے ہیں۔ دونوں طرح کے لوگوں کے متعلق آئے دن جو اخباروں میں صحیح اطلاعات آتی رہتی ہیں وہ بڑی افسوسناک ہیں۔ اعلیٰ روحانی اقدار کے یہ مراکز اب اسمگلنگ، اغوا، بھنگ، چرس اور نشوں کے اڈے بن گئے ہیں۔ یہاں کے اوقاف اور نذرانے عیش و طرب، طوائفوں، کتوں اور بٹیروں کے لیے وقف ہو گئے ہیں۔ یا تندرست مفت خوروں کے لیے۔ یہاں اصلاح یا تعلیم کے کام نہیں ہوتے یا اگر ہوتے ہیں تو بالکل برائے نام محض نمائشی۔ ان کی طرف بہت جلد توجہ کرنے کی ضرورت ہے۔ سب سے بڑھ کر یہ کہ ان متبرک آستانوں کے پُرعقیدت مراسم نے عوام کے ذہنوں میں "حاجت روائی" کا ایسا عجیب تصور پیدا کر دیا ہے جو اسلامی تعلیمات سے بہت کم مناسبت رکھتا ہے۔ اور اس کی اصلاح کے لیے موثر تدبیریں اختیار کرنا ضروری ہے۔ سادہ لوحوں کی یہی عقیدت مندیاں انہیں خود غرض اہلِ فریب کے جال میں پھنسا دیتی ہیں اور ان کی جان، مال اور آبرو پر بے تکلف ہاتھ صاف کیا جاتا ہے۔ سیاسی فریب کاریاں دیر پا نہیں ہوتیں۔ ہماری مملکتِ پاکستان میں بھی سیاسی عیاریاں دس گیارہ سال سے زیادہ زندہ نہ رہ سکیں لیکن علمی یا روحانی عقیدت کی جڑیں اس قدر مضبوط ہوتی ہیں کہ لوگ دھوکے پر دھوکا کھائے چلے جاتے ہیں مگر عقیدت میں تزلزل نہیں آتا۔ اپنی آنکھوں سے بعض بدعنوانیاں دیکھتے ہیں اور کہتے ہیں کہ یہ ہماری آنکھوں کی غلطی ہے۔ لٹتے اور برباد ہوتے جاتے ہیں مگر دماغ اتنا ماؤف ہو جاتا ہے کہ اس بربادی ہی کو وہ اپنی روحانی ترقی سمجھتے ہیں۔ ضرورت ہے کہ تعلیم و تربیت کے ذریعے عوام میں صحیح اسلامی شعور پیدا کیا جائے تاکہ وہ اپنی عقل و فہم کو ان پیشواؤں کے حوالے نہ کریں۔

نومبر ۱۹۸۸ء

مشتاق حسین
(وقارالملک)

مہمان و میزبان

سید احمد خاں نے جن مقاصد کو پیش نظر رکھ کر "تہذیب الاخلاق" جاری کیا تھا ان میں ایک اہم مقصد مسلمانوں کی معاشرتی اصلاح بھی ہے جس کے بعض پہلو آج بھی ویسے ہی اصلاح طلب ہیں جیسے کہ سرسید کے زمانے میں تھے۔
مندرجہ ذیل مضمون تہذیب الاخلاق سے نقل کیا گیا ہے اور اس کے دوسرے مفید مضامین بھی وقتاً فوقتاً ثقافت میں شائع کیے جائیں گے۔

مہمانی اور میزبانی کی خوبیاں اور برکتیں ایسی صریح اور صاف ہیں کہ اُن کے بیان کی کچھ حاجت نہیں ہے۔ آپس میں محبت اور ارتباط بڑھانے کے واسطے یہ رسم بہت ہی موثر ثابت ہوئی ہے۔ اس رسم سے غیر بھی اپنے ہو جاتے ہیں بلکہ دشمن بھی دوست بن جاتے ہیں اور اس کے جاری نہ رہنے سے قریب ترعزیزوں کی قدرتی محبت میں بھی کمی آجاتی ہے۔ پس جو شے اس قدر مفید ہو مناسب ہے کہ وہ ہر ایک قسم کے نقصانات اور خرابیوں سے پاک وصاف رہے ورنہ اس کے تمام فائدے برباد ہو جاویں گے۔ لیکن جس طریقہ پر اس عرصہ میں ہم لوگوں میں مہمانی اور میزبانی ہوتی ہے وہ کچھ مفید نہیں ہے بلکہ اعتراض کے قابل ہے اور کچھ شبہ نہیں کہ موجودہ رسم و رواج کے سبب سے اکثر اوقات مہمان اور میزبان دونوں کو تکلیف ہوتی ہے اس لیے ضرور ہے کہ مسلمان موجودہ طریقہ مہمانی و میزبانی پر غور کریں اور جس قدر اصلاح اس میں ضروری ہو وہ عمل میں لادیں۔

اب ہم ان خرابیوں کا بیان کرتے ہیں جو قابل اعتراض ہیں۔ سب سے بڑی غلطی جو اکثر مہمانوں کی طرف سے ہوتی ہے وہ یہ ہے کہ وہ اپنے میزبان کو پہلے سے اپنے آنے کی خبر نہیں کرتے حالانکہ اس بے خبر وارد ہونے سے میزبان کو بڑی تکلیف ہوتی ہے اور خود مہمان کو بھی تکلیف اٹھانی پڑتی ہے۔ علاوہ اس کے اس طرح پر بے خبر کسی کے مکان پر بطور مہمان کے وارد ہونا خلافِ تہذیب بھی ہے۔

اکثر یہ ہوتا ہے کہ گھر والے کھانے سے فارغ ہو جاتے ہیں اس کے بعد مہمانوں کی آمد ہوتی ہے اور اس وقت ایک تازہ تشویش پیش آتی ہے۔ ادھر تو کھانے کا کچھ سرانجام نہیں ہوتا اور ادھر یہ خیال ہوتا ہے کہ مہمانوں کے واسطے کھانے میں دیر نہ ہو۔ نوکر چاکر جن کو دوبارہ پھر چولہا جھونکنا پڑتا ہے جُدا دل میں ناخوش ہوتے ہیں اور اگر کبھی رات کو ناوقت یہ مہمانداری پیش آگئی تو اور زیادہ مصیبت آتی ہے اور یہ آفت خاص کر

ان مقامات میں زیادہ آتی ہے جو ریل کے اسٹیشنوں سے قریب ہیں۔ اب یہ ہوتا ہے کہ رات کے گیارہ یا بارہ بج گئے ہیں یا رات ڈھل گئی ہے اور پچھلا پہر ہے۔ سب لوگ اپنے آرام کی نیندیں سو رہے ہیں کہ یکایک دروازہ پر سے آوازیں آنی شروع ہوئیں "کواڑ کھولو کواڑ کھولو"۔ پھر بعض سونے والے ایسے غافل سوتے ہیں کہ مشکل سے جاگتے ہیں یا دروازہ سے بہت فاصلہ پر ہوتے ہیں یا جاڑوں کے موسم میں مکانوں کے اندر کواڑ بند کرکے سوتے ہیں۔ ایسی صورت میں بے خبر آنے والے مہمان کو گھڑیوں پکارتے پکارتے اور چلاتے چلاتے اور کواڑ کھٹکھٹاتے اور زنجیریں ہلاتے گذر جاتے ہیں اور جب ان تمام مشکلات کے بعد کواڑ کھلے اور صاحب خانہ بھی بڑی بے لطفی اور تکلیف کے ساتھ جگایا گیا تو اب خیال کر لینا چاہیئے کہ اس غریب پر اس وقت کیا گذرتی ہوگی۔ پھر کبھی یہ ہوتا ہے کہ مکان مختصر ہے یا اس میں پہلے سے اور مہمان فروکش ہیں اور مکان میں زیادہ جگہ نہیں ہے یا صاحب خانہ کسی ایسی تشویش میں ہے کہ اس کو اپنے مہمانوں سے باطمینان وخوشی ملنے کی فرصت نہیں ہے۔ ان تمام باتوں کے لحاظ سے ضرور ہے کہ اپنے آنے سے قبل اپنے میزبان کو حتی الامکان اطلاع دی جاوے اور نہایت صفائی قلب اور دوستی کی بات یہ ہے کہ اگر کسی وقت میزبان یہ اطلاع دے کہ مجھ کو ملنے کی فرصت نہیں ہے تو بغیر کسی ملال خاطر کے اپنے ارادہ کو ملتوی کرنا چاہیئے میں نے بعض اوقات یہ بھی دیکھا ہے کہ ایسے میزبان نے اپنی تکلیف بچانے کے لیے یا مہمان کے آرام کی نظر سے مہمان کو کسی اور مکان میں اتارا تو مہمان نے دل میں بہت ہی برا مانا حالانکہ میزبان کا یہ برتاؤ کسی طرح اعتراض کے لائق نہیں ہوتا بلکہ بڑی عمدہ بات خیال کی جاتی ہے۔

بعض لوگوں کا یہ خیال ہوگا کہ جن خرابیوں کا ذکر اس مضمون میں ہے وہ صرف اس حالت سے متعلق ہیں جب کہ مہمان اور میزبان میں باہم زیادہ دوستی نہ ہو مگر یہ خیال غلط ہے اس لیے کہ یہ ایسے امور ہیں جو بطور واقعات کے پیش آتے ہیں جن میں زیادہ دوستی ہونے یا نہ ہونے کو کچھ مداخلت نہیں ہے۔

کبھی اس بے خبر آنے کا نتیجہ یہ بھی ہوتا ہے کہ اصل مقصود فوت ہو جاتا ہے جس سے ملنا مقصود ہوتا ہے وہ مکان پر نہیں ملتا اور زیادہ افسوس اس وقت ہوتا ہے جب یہ معلوم ہوتا ہے کہ آج ہی یا ابھی آپ کے تشریف لانے سے تھوڑی ہی دیر پہلے وہ فلاں مقام کو روانہ ہو گئے اور تب حسرت کے ساتھ وہاں سے لوٹ جانا ہوتا ہے اور یہ ایک کافی سزا اپنے بلا اطلاع آنے کی اس وقت آنے والے کو مل جاتی ہے۔

اس بے خبر آنے کے علاوہ چند اور خرابیاں بھی بیان کے لائق ہیں جن میں سے ایک یہ ہے کہ

بعض میزبانوں کے مزاج میں تکلف اس قدر ہوتا ہے کہ ان کا مہمان بھی تنگ آجاتا ہے۔ ان تکلفات کی وجہ سے کھانا اکثر دیر میں ملتا ہے اور تکلیف ہوتی ہے اور میزبان کو بھی زیادہ عرصہ تک اپنے عزیز مہمان کا قیام ناگوار معلوم ہونے لگتا ہے اور اس کے آنے کی وہ ساری خوشی اس کی موجودگی ہی میں جاتی رہتی ہے۔

سعدی علیہ الرحمۃ کسی مقام پر اپنے ایک دوست کے ہاں مہمان ہوئے۔ اُن کے دوست نے بہت اہتمام سے اُن کی مہمانداری کی۔ بہت تکلف کے کھانے پکوائے اور بڑی شان کے ساتھ دسترخوان چنا گیا۔ شیخ نے جب یہ سامان دیکھے تو بے اختیار ان کی زبان سے یہ نکلا ہائے دعوتِ شیراز۔ صاحب خانہ نے یہ سمجھا کہ دعوت کے اہتمام میں کچھ کمی رہی۔ اس لیے اس نے دوسرے تیسرے وقت میں پیش از پیش اہتمام کیا لیکن ہر مرتبہ شیخ نے وہی افسوس ظاہر کیا۔ آخر شیخ نے جب دیکھا کہ اب میزبان کو بہت تکلیف ہوتی ہے تو انہوں نے اپنی اقامت کو مختصر کیا اور میزبان سے رخصت ہوئے۔ کچھ عرصہ کے بعد ان کے اس میزبان کا گذر شیراز میں ہوا اور شیخ کے ہاں اترا۔ اور دل میں اس بات سے بہت خوش تھا کہ اب شیراز کی دعوتوں کے اہتمام دیکھنے میں آویں گے۔ جب کھانے کا وقت آیا تو شیخ گھر میں گئے اور وہاں سے وہی روزمرہ کا سیدھا سادہ کھانا لے آئے اور اپنے دوست کے سامنے رکھ دیا اور کہا کہ بسم اللہ کیجئے۔ اُس وقت شیخ کے دوست کو بہت ہی حیرت ہوئی اور اس نے آہستہ آہستہ کھانے کی طرف ہاتھ بڑھایا اور کھانا شروع کر دیا۔ شیخ نے اس کی حیرت کو دیکھ کر کھانا کھا چکنے کے بعد اس سے کہا کہ اے دوست دعوتِ شیراز سے میرا یہی مطلب تھا۔ تم نے میرے واسطے بہت سا تکلف کیا جس کا نتیجہ یہ تھا کہ اگر میں زیادہ قیام کرتا تو تم کو سخت ناگوار گذرتا اور میری مہمانی خوشی کی جگہ ملال سے مبدل ہو جاتی اس لیے میں نے اس وقت مجبور ہو کر اپنی مدتِ اقامت کو مختصر کیا اور جس غرض سے میں وہاں گیا تھا وہ بھی پوری نہ ہوئی۔ نہ میں اچھی طرح وہاں ٹھیر سکا نہ سیر کر سکا اور جلدی سے رخصت ہوا۔ یہاں اب آپ جس قدر مدت تک چاہیں قیام کریں۔ جتنے دنوں آپ رہیں گے میری خوشی بڑھتی جاوے گی۔

میرا مطلب اس حکایت سے یہ نہیں ہے کہ اپنے دوستوں کی مہمانی کے زمانہ میں اُن کی خوشی خاطر کے لیے مطلق توجہ نہ کی جاوے۔ نہیں بلکہ میرا یہ مطلب ہے کہ جو کچھ کیا جاوے ایسے اعتدال سے کیا جاوے جو آئندہ نبھ سکے اور مہمان کے قیام سے سوائے خوشی کے دوسری بات حاصل نہ ہو۔

ان تکلفات کے علاوہ ایک اور اہتمام بھی جو اکثر عمل میں آتا ہے مہمان اور میزبان دونوں کے لیے سخت تکلیف کا باعث ہوتا ہے۔ اور وہ مہمان اور میزبان کا ساتھ کھانے پر اصرار کرنا ہے۔ اگر اتفاق سے

اُن میں سے کوئی باہر کو چلا گیا اور آنے میں دیر ہوئی تو دوسرے صاحب اس کے منتظر رہتے ہیں اور کھانا نہیں کھاتے اور جب زیادہ دیر ہوتی ہے تو جی میں نہایت تنگ ہوتے ہیں۔ تلاش کے واسطے چاروں طرف کو آدمی دوڑائے جاتے ہیں اور جب بڑی دیر کے بعد دوسرے صاحب آئے تب کھانا نصیب ہوتا ہے۔ اگر اتفاق سے کسی صاحب خانہ نے بلا انتظار اپنے مہمان کے کھانا کھا لیا اور مہمان صاحب بعد کو آئے تو بہت کم مہمان اس مزاج کے ہوتے ہیں جو میزبان کے اس برتاؤ سے بُرا نہ مان جاتے ہوں۔ میں نے خود ایک دفعہ یہ دیکھا ہے کہ ایک مہمان جو باہر کو گئے ہوئے تھے جب وہ ایک بجے تک بھی نہ آئے اور صاحب خانہ نے ظہر کی نماز بھی پڑھ لی تب مجبور ہو کر بلا انتظار مہمان کے کھانا کھا لیا۔ اس کے بعد مہمان صاحب سیر کر کے بھوکے پیاسے واپس تشریف لائے اور تھک کر بیٹھ گئے۔ اور فرمانے لگے کہ آج تو مرمٹے جس سے صاف معلوم ہوتا تھا کہ بھوک بھی ان کو لگی ہوئی ہے اور بشرہ سے بھی ایسا ہی ظاہر ہوتا تھا لیکن جب انہوں نے یہ سنا کہ صاحب خانہ نے کھانا کھانے میں میرا انتظار نہیں کیا تو نہایت ہی بُرا مانا۔ یہاں تک کہ کھانا بھی نہ کھایا اور یہ عذر کر دیا کہ میں بھی کھانا کھا چکا۔ ایک دوست مل گئے تھے انہوں نے بغیر کھانا کھلائے نہ اُٹھنے دیا۔ اب غور کرنا چاہیے کہ ان حماقتوں کا کیا نتیجہ ہوگا۔ کیا اس مہمانی اور اس میزبانی سے کچھ محبت اور خوشی بڑھ سکتی ہے۔

ایک اور خراب طریقہ یہ ہے کہ مہمان کو کوئی موقع تخلیہ اور آرام کا نہیں ملتا اور یہ خرابی دو وجہ سے پیدا ہوتی ہے۔ اول اس لیے کہ ہمارے مکانات کا طرز خراب ہوتا ہے۔ دوم ملنے جلنے کا طرز بھی اچھا نہیں ہے۔ ہمارے مکانات اس طرح علاحدہ علاحدہ حصوں میں تقسیم نہیں ہوتے کہ ہر ایک شخص کے لیے بغیر اس کے کہ اوروں کو تکلیف ہو آرام کے ساتھ تخلیہ ممکن ہو۔ ایک ہی کھلا ہوا مکان ہوتا ہے۔ وہی اپنے بیٹھنے اُٹھنے کا وہی مہمانوں کے قیام کا۔ اگر کوئی بیمار ہے تو اسی مکان میں ہے۔ چبوترہ کے نیچے نال بھی اسی کے سامنے چڑھا ہوا ہے۔ ایک طرف کو ملاں لڑکے بھی اسی مکان میں پڑھ رہے ہیں وغیرہ وغیرہ اور اس لیے صاحب خانہ مجبور ہوتا ہے اور اپنے مہمان کے لیے کوئی موقع تخلیہ کا آسانی سے موجود نہیں کر سکتا۔ اس خرابی کا دور کرنا بالفعل غربا اور متوسط الحال شخصوں کے اختیار سے باہر ہے لیکن امرا کو اس طرف توجہ کرنا ضرور ہے چنانچہ بعض امرا اپنے تو تعمیر مکانوں میں اس قسم کی رعایتیں اب ملحوظ رکھتے ہیں یا ان کے متعدد مکانات ہوتے ہیں جن کی وجہ سے یہ دقتیں اُن کو کمتر پیش آتی ہیں۔ لیکن اکثر امرا کو اب تک بھی اس طرف توجہ نہیں ہے۔ اور ان کی پچاس پچاس ہزار اور ایک ایک لاکھ روپیہ کی عمارتیں اب تک بھی

اکثر اسی پرانے نقشہ پر بنائی جاتی ہیں۔ جن میں نہ سردی کا آرام نہ گرمی کا۔ نہ مہمان کے لیے کوئی تخلیہ ممکن نہ اپنے لیے۔ پس اگر امراء اس طرف توجہ کریں تو آخر کار متوسط الحال شرفا بھی ان کی پیروی کریں۔ اور رفتہ رفتہ غربا بھی حتی الامکان انہیں کی تقلید کرنے میں ساعی ہوں۔

ایک اور تکلیف مہمان اور میزبان کے طرز ملاقات سے پیدا ہوتی ہے جس وقت مہمان کسی اپنے دوست یا عزیز وقریب کے مکان پر وارد ہوا۔ صاحب خانہ اور اس کے اور عزیز و اقارب اور دوست وآشنا سب اس مہمان غریب کے گرد ہوئے اور گھڑیوں اور گھنٹوں بلکہ پہروں اس کے پاس بیٹھنا شروع کیا۔ ایک صاحب اٹھ کر تشریف لے گئے تو دو صاحب اور آموجود ہوئے۔ غرض ہر وقت یہ جلسہ اس کے پاس رہنے لگا۔ اب جتنا کوئی مہمان کسی کو عزیز ہوا اسی قدر یہ اہتمام زیادہ ہوتا ہے اور زیادہ عزیز کی مٹی زیادہ خوار ہوتی ہے۔ بہت ہی کم ہم سے وال ایسے بے تکلف مہمان ہوتے ہیں جو اس جم غفیر کا کچھ ادب اور لحاظ نہیں کرتے اور اپنے آرام میں خلل نہیں ڈالتے۔ اور میزبان بھی ایسے بہت کم ہیں جو اپنے مہمان کی تکان راہ اور صعوبات سفر کے لحاظ سے اس کے آرام وآسائش کا خیال کرتے ہوں۔ اور بخوشی خاطر ان کو ایسا موقع دیتے ہوں کہ جب تک وہ چاہیں آرام کریں اور خط وکتابت وغیرہ کا جو کچھ شغل وہ چاہیں تخلیہ میں اطمینان کے ساتھ کر سکیں۔ ایک اور بڑی مشکل یہ ہے کہ مہمان بھی چونکہ ہماری ہی جنس سے ہوتے ہیں اور اسی قسم کے تپاک اور طرز ملاقات کے عادی ہوتے ہیں اس لیے ایسا بھی اکثر ہوتا ہے کہ اگر کوئی میزبان یا میزبان کا کوئی عزیز وقریب اپنے مہمان کے پاس زیادہ حاضر نہ رہے تو مہمان صاحب بھی برا مان جاتے ہیں اور حماقت سے یہ سمجھ کر کہ ہماری کچھ قدر و منزلت نہ ہوئی خود اپنی نظروں میں حقیر اور تھوڑے تھوڑے ہونے لگتے ہیں۔ اس لیے صاحب خانہ اپنے مہمان کے سر پر ہر وقت ایک بک بک کرنے والا پہرہ متعین کرنے پر مجبور ہو جاتا ہے۔ اب دیکھنا چاہیئے کہ یہ کیسی کچھ وقت اور تکلیف کی بات ہے اور چونکہ ہم خواہ بحیثیت مہمان اور خواہ بحیثیت میزبان اس قسم کی تکلیفیں جھیلنے کے عادی ہو رہے ہیں اور اپنے بیش بہا وقت کو رائگاں کھونے میں نہایت مشاق ہیں اس لیے یہ برتاؤ ہم کو کچھ زیادہ ناگوار نہیں گزرتا ورنہ وہ شخص جو اپنے وقت کی کچھ بھی حفاظت کرتا ہو ایک دن کے واسطے بھی کبھی کسی کے ہاں اس طرح مہمان ہو کر یا ایسے کسی تانا شاہ کا میزبان ہو کر خوش نہیں رہ سکتا۔

مہمانی اور میزبانی کی ان تمام مذکورہ بالا مصیبتوں کے علاوہ اور بہت سی ایسی فضول باتیں میں جو ہم لوگوں میں رائج ہیں اور جن کے بیان کرنے کے واسطے ایک مستقل رسالہ مرتب ہونا چاہیئے۔ اس لیے

میں ان کی طول طویل تفصیلوں میں پڑنا ضروری نہیں سمجھتا اور میں خیال کرتا ہوں کہ اگر وہ بڑی بڑی خرابیاں جن کا میں نے اوپر ذکر کیا رفع ہو جاویں تو اور چھوٹی چھوٹی خرابیاں بھی جو انہیں بڑی خرابیوں سے پیدا ہوتی ہیں خود بخود رفع ہو جاویں گی۔ لیکن ختم مضمون پر اس تازہ مصیبت کا تذکرہ البتہ مناسب ہے جو مہمان کو رخصت کے وقت فرمانِ واجب الاذعان آمدن بہ ارادت و رفتن بہ اجازت سے پیش آتی ہے۔

مہمان نے اب ڈرتے ڈرتے اور نگاہیں نیچی کر کے صاحب خانہ سے رخصت ہونے کی اجازت چاہی مگر صاحب خانہ نے صاف انکار کیا۔ مہمان ہر چند منت کرتا ہے اور اپنی سخت سخت ضرورتیں بیان کرتا ہے لیکن صاحب خانہ راضی نہیں ہوتے۔ اس مجلس میں اور جس قدر صاحب موجود ہوتے ہیں وہ بھی اپنا فرض یہی سمجھتے ہیں کہ صاحب خانہ کی تائید کریں۔ وہ بھی مہمان کو قیام کرنے پر مجبور کرتے ہیں اور اس بے کسی کے گھنٹے میں ایک متنفس بھی ایسا نہیں دکھلائی دیتا جو خدا لگتی ہوئی کہے اور مہمان کی بے کسی پر بھی رحم کرے۔ کوئی صاحب فرماتے ہیں کہ ابھی آپ کہاں جاویں گے کوئی فرماتے ہیں کہ خاں صاحب کا کہنا نیچے نہ ڈالیے۔ خاں صاحب حرفِ رخصت سے جدا تیوری چڑھائے ہوئے فرماتے ہیں کہ کبھی نہ کبھی تو آپ تشریف لائے اور آتے ہی جانے کی سنائی۔ آپ کے اس آنے سے نہ آنا بہتر تھا۔ دنیا کے کام چلے ہی جاتے ہیں۔ یہاں آپ کب کب آتے ہیں۔ المختصر یہاں تک اس مہمان کو تنگ کیا جاتا ہے کہ وہ سخت رنج میں مبتلا ہو جاتا ہے اور اپنے دل میں کہتا ہے کہ الٰہی میں کس عذاب میں آگیا اور کیونکر اس سے نجات ہوگی اور اپنے آنے پر نہایت افسوس کرتا ہے اور قہر درویش بر جانِ درویش ایک دو مقام کرنے پر مجبور ہو جاتا ہے۔ پھر کیا یہ قیام فریقین میں کچھ محبت اور خوشی کو بڑھا سکتا ہے۔ نہیں ہرگز نہیں بڑھا سکتا بلکہ برعکس اس کے دلوں کو رنجیدہ کر دیتا ہے۔

اگر کوئی سخت بے حیا مہمان ہوا اور اس نے نالائقی سے اپنے شفیق میزبان کے اصرار پر کچھ خیال نہ کیا اور سمجھانے والوں کی بات بھی نہ مانی اور چلنے کا ارادہ مصمم ہی کر لیا تو اب یہ جنجال کسی طرح اس کا پیچھا نہیں چھوڑتا کہ کھانا کھا کر جانا ہوگا۔ اور یہ اصرار خاص کر اُن مقامات میں مہمانوں کو مصیبت میں مبتلا کرتا ہے جہاں ریل کے اسٹیشن قریب ہیں اور مسافروں کو ریل کے ذریعہ سے سفر منظور ہوتا ہے۔ اکثر یہ ہوتا ہے کہ اثنائے سفر میں کوئی دوست اپنے دوست سے ملنے کے واسطے جو کسی اسٹیشن سے قریب ہوتا ہے اترا اور یہ ارادہ کر لیا کہ دوسرے وقت کی ریل میں چلا جاؤں گا۔ ایسے مسافروں سے بھی جب وہی معمولی تکلف آمیز جھگڑے اور قصے پیش آتے ہیں تو ان کو سخت حیرانی ہوتی ہے۔

ادھر ریل کے وقت میں صرف ایک گھنٹہ یا ڈیڑھ گھنٹہ باقی ہے۔ یہاں صاحب خانہ کے ہاں نوکر بازار

سے گوشت لے کر بھی نہیں لوٹا۔ مہمان کہتا ہے کہ برائے خدا مجھ کو رخصت کیجئے لیکن صاحب خانہ اس میں اپنی نہایت ذلت سمجھتے ہیں کہ بغیر کھانا کھائے یا کھانا ساتھ لیے مہمان گھر سے رخصت ہو۔ اب نوکر بھی بازار سے آگیا اور ریل کا وقت بھی بہت نزدیک پہنچا اور مہمان پر ایک سخت اضطراب کی حالت طاری ہوئی کبھی وہ اپنے اس خوف کو کہ ریل چلی جاوے گی اور میں رہ جاؤں گا شرم سے ضبط کیے چپکا ہو رہا اور کچھ دیر کے بعد گھبرایا اور کئی دفعہ چلنے کے قصد سے اٹھنا چاہا مگر صاحب خانہ نے نہ اُٹھنے دیا۔ آخر جب وقت بہت ہی نزدیک آگیا اور صاحبِ خانہ کو بھی کچھ ندامت سی ہوئی تو وہ بھی جلدی سے اُٹھے۔ نوکر بازار کو پھر بھاگا گیا کچھ مٹھائی بازار سے آئی۔ کچھ آدھا کچا آدھا پکا کھانا میزبان صاحب گھر میں سے لائے اور ہزار سر عت وشتابی مہمان نے دس یا پانچ لقمے کھائے اور تھوڑا سا کھا کر اٹھ کھڑا ہوا۔ میزبان صاحب اب بھی مصر ہوئے کہ آپ نے کچھ نہ کھایا اور کھائیے۔ غرض جس طرح سے ہوا وہ کم بخت مہمان صاحب خانہ سے رخصت ہوا۔ سڑک پر دوڑ کر خدمتگار نے پان دیا۔ اب مہمان صاحب بھاگم بھاگ اسٹیشن کو چلے۔ راستے میں ریل کی آواز سنائی دی اور بھی اوسان خطا ہو گئے۔ گاڑی بان سے تقاضا ہوا کہ جلدی چلو اور کچھ دور پہنچ کر انعام کا بھی وعدہ کیا گیا۔ اس نے بھی بے تحاشا گاڑی دوڑائی اور ریل چھوٹنے سے بھی پہلے اسٹیشن پر پہنچا دیا اور کرایہ اور انعام لے کر علاحدہ ہوئے۔ اسٹیشن کے مزدور چلائے کہ پہلی گھنٹی ہو چکی ہے جلدی چلو ٹکٹ گھر میں پہنچ کر جلدی سے ٹکٹ لیا۔ اتنے میں دوسری گھنٹی بھی ہوئی۔ میاں اور مزدور دوڑے جب ہی اسٹیشن کے اندر کے چبوترہ پر آئے تیسری گھنٹی ہوئی۔ سیٹی بجی اور ریل نے آہستہ آہستہ آگے کو بڑھنا شروع کیا اب مہمان کم بخت حیران کھڑا ہے اور حسرت کے ساتھ ٹرین کی اس نرم نرم رفتار کو دیکھ رہا ہے۔ اسباب والے مزدوروں نے سمجھایا کہ میاں آپ ہی نے دیر کر دی۔ جانا تھا تو گھڑی بھر پہلے سے آئے ہوتے۔ اب چلو دوسرے وقت کی ریل پر جانا۔ یہ سن کر مہمان غریب لوٹا اور پھر گاڑی کرایہ کر کے میزبان صاحب کے مکان پر آیا۔ راستہ میں سو سو طرح کے غمگین خیالات نے اس کو رنجیدہ کیا۔ جب مہمان صاحب مکان پر آئے تو میزبان صاحب دور سے دیکھتے ہی بے اختیار ہنس پڑے اور فرمانے لگے کہ کہیے ریل پر ہو آئے۔ آپ نے تو کمال کر دیا تھوڑی ہی دیر میں پہنچ بھی گئے اور پھر چلے بھی آئے۔ ہم تو پہلے ہی کہتے تھے کہ آج نہ جاؤ۔ ہمارا کہنا نہ مانا یہ اس کی سزا ہے۔

اب ہم اپنے ابنائے جنس سے اس طریقِ مہمانی اور میزبانی پر انصاف چاہتے ہیں اور دریافت کرتے ہیں کہ آیا یہ طریقہ تبدیل اور ترمیم کے لائق ہے یا نہیں۔ کیا ایسے برتاؤ کی حالت میں کوئی مہمان خوشی سے کسی

اپنے دوست کے پاس آنے کا ارادہ کرے گا۔ یہ کونسی آدمیت ہے کہ اپنے عزیز مہمان کی تمام ضرورتوں کی طرف سے آنکھیں بند کرکے قیام پر بیجا اصرار کیا جاوے۔ ایسی مصیبت کی حالت میں سفر کرنے والوں کو انواع واقسام کی تکلیف ہوتی ہے۔ وہ اپنے کوچ و مقام کا کوئی انتظام اپنے اختیار سے نہیں کرسکتے نہ اپنے وقتوں کی تقسیم پر قادر ہوسکتے ہیں اور اس کے علاوہ بہت سے ہرج اور نقصان جو اس قسم کی مزاحمت سے پیدا ہوتے ہیں اور ہوسکتے ہیں ان کی وجہ سے بجائے ملاقاتوں کی خوشی کے ایک قسم کا ملال اور رنج پیدا ہوجاتا ہے۔ پس ہماری خواہش یہ ہے کہ ہمارے اس مضمون کے پڑھنے والے ہمارے اس مسئلہ پر انصاف سے غور کریں اور جو رسم ورواج اصلاح کے قابل ہیں اس میں مناسب اصلاح کریں۔ تاکہ مہمانی اور میزبانی کی خوشیاں اور زیادہ ہوں اور مہمان یا میزبان کسی کو تکلیف نہ ہو اور وہ اصلاحیں جیسا ہم نے اوپر مفصل بیان کیا ہے مفصلہ ذیل مراتب میں ہونا چاہیئے۔

اول حتی الامکان بلا اطلاع کسی کے ہاں آنے سے احتراز کرنا چاہیئے۔ گو باہم کیسی ہی بے تکلفی اور یگانگت ہو جہاں تک ممکن ہو اس قدر پہلے اطلاع دی جاوے کہ جواب بھی آسکے ورنہ کم سے کم ایک دن پہلے میزبان کو اطلاع ہوجاوے۔ اگر بدرجہ مجبوری یہ بھی نہ ہوسکے تو رات کے وقت حتی الوسع کسی کے مکان میں پہنچنے سے کنارا کیا جاوے مگر جب ایسی کوئی سخت ضرورت پیش آجاوے۔

دوم دعوت میں اس قدر تکلف نہ کرنا چاہیئے جس سے اپنے عزیز مہمان کا قیام آخر کار ناگوار معلوم ہونے لگے۔ بیچ بیچ کی چال ہمیشہ بہتر ہوتی ہے وخیر الامور اوسطہا۔

سوم یہ خیال بھی کہ میزبان و مہمان عموماً ساتھ ہی کھانا کھاویں ترک کرنا چاہیئے۔ کھانے کے معمولی وقت پر اگر کوئی فریق غیر حاضر ہو تو اس کی حاضری کا انتظار نہ کیا جاوے اور فریق غیر حاضر کو دوسرے فریق کی اس کاروائی سے آزردہ نہ ہونا چاہیئے۔

چہارم تخلیہ کے موقع کا بھی جہاں تک ممکن ہو خیال رکھنا چاہیئے تاکہ مہمان اور میزبان دونوں کو آرام ہو۔ ہر وقت کے پاس اُٹھنے اور بیٹھنے سے تکلیف بھی ہوتی ہے اور ملاقاتوں سے بھی جی گھبرا جاتا ہے۔ اور امراء طرز عمارت کا بھی خیال کریں۔

پنجم آمدن بہ ارادت رفتن بہ اجازت کے غلط اصول کو بھی منسوخ کرنا چاہیئے اور دونوں باتیں آنے والے ہی کی مرضی پر منحصر کرنی چاہئیں۔ تاکہ ہر شخص اپنے کوچ و مقام کا انتظام ٹھیک کرسکے۔

ایک حدیث

اسمائے حسنیٰ

بخاری، مسلم اور ترمذی نے حضرت ابو ہریرہ سے ایک ارشاد نبوی یوں نقل کیا ہے:
ان للہ تسعۃ وتسعین اسما من حفظھا دخل الجنۃ — اللہ کے ۹۹ نام ہیں جو ان کو حفظ کرے وہ جنتی ہوگا۔
یہ ۹۹ نام کیا کیا ہیں ان کا کوئی ذکر بخاری و مسلم نے نہیں کیا ہے۔ البتہ ترمذی اور ابن ماجہ، ابن حبان اور حاکم اور ابونعیم نے یہ سارے نام درج کئے ہیں۔ چونکہ ترمذی کو ابن ماجہ، ابن حبان، حاکم اور ابونعیم وغیرہ پر مقدم رکھا جاتا ہے اس لیے "قاعدۂ بغدادی" سے لے کر دلائل الخیرات تک اسی روایت کو اختیار کیا گیا ہے۔ ان اسمائے الٰہیہ کی بعض اہل علم نے شرحیں بھی کی ہیں۔ یہاں جو بات کم از کم مجھے اب تک انتہائی حیرت میں ڈالے ہوئے ہے وہ یہ ہے کہ ترمذی، ابن حبان اور حاکم اور ابونعیم کی روایتوں میں لفظ رب موجود نہیں۔ لفظ "مقیت" جو قرآن میں صرف ایک جگہ آیا ہے وہ تک موجود ہے لیکن جو لفظ رب قرآن میں کم و بیش چار سَو بار آیا ہے اس کا کہیں ذکر نہیں۔ اگر بسم اللہ الخ کو سورۂ حمد کا جزو مانا جائے تو پہلی اور دوسری صفت رحمان و رحیم ہے اور تیسری رب العلمین۔ ورنہ اول صفت رب ہی ہے۔ ہر روز ہر نمازی بیسوں بار اس کی تکرار کرتا ہے۔ نیز یہ اتنی بڑی اور بنیادی صفت ہے کہ رحمت، ارتقا، پرورش، آقائی وغیرہ کے تمام مفاہیم اس میں آجاتے ہیں۔

یہ تو گمان ہی نہیں ہوسکتا کہ حضور اکرمؐ کے ذہن میں یہ لفظ موجود نہ ہو یا حضرت ابوہریرہ کو یاد نہ رہا ہو۔ بہ ظاہر یہی معلوم ہوتا ہے کہ کسی اور راوی سے یہ غلطی رہ گئی اور ظاہر ہے کہ اتنی لمبی فہرست کو دہرانے میں ایسی غلطی کا ہو جانا کچھ بعید نہیں۔

اس کے علاوہ خدا الالٰہ بھی ہے (انما الٰھکم الٰہ واحد) لیکن اسمائے حسنیٰ میں کہیں اس کا بھی ذکر نہیں حالانکہ کلمۂ توحید کی بنیاد اسی پر ہے (یہاں اللہ اور الالٰہ کو خلط ملط نہیں کرنا چاہیئے)

دوسری چیز یہ ہے کہ ترمذی نیز ابن حبان اور حاکم اور ابن ماجہ کی روایتوں میں کچھ اسماء اس طرح آئے ہیں کہ ننانوے کی تعداد تو سب میں پوری ہو جاتی ہے لیکن کچھ اسماء ایک میں ہیں اور دوسری میں

نہیں اور جو دوسری میں ہیں وہ پہلی میں نہیں۔ یعنی سب روایتوں کے کچھ اسماء مشترک ہیں کچھ مختلف۔

یہاں ایک چیز اور بھی پیش نظر رکھنا چاہیئے کہ ان روایتوں میں

(۱) کچھ لفظ تو ایسے ہیں جو بعینہٖ قرآن میں موجود ہیں مثلاً رحمان، رحیم، ملک، قدوس وغیرہ۔

(۲) کچھ ایسے ہیں جو بعینہٖ تو نہیں لیکن اسی مادے کے دوسرے صیغوں (اور جملوں) میں بیان ہوئے ہیں۔ مثلاً قرآن میں قابض یا باسط کا لفظ خدا کے لیے کہیں نہیں آیا ہے لیکن یہ صفت قبض وبسط یوں بیان ہوئی ہے: فاللہ یقبض ویبسط۔

(۳) کچھ ایسے ہیں جن کا مفہوم دوسرے مادے کے مشتقات میں آجاتا ہے مثلاً اللہ اہل تقویٰ سے محبت کرتا ہے یا اہل ایمان اللہ سے محبت رکھتے ہیں۔ لہٰذا خدا "حبیب" یعنی محب و محبوب بھی ہوا لیکن اسمائے حسنیٰ میں یہ لفظ موجود نہیں بلکہ لفظ ودود میں یہ مفہوم آجاتا ہے۔ اسی طرح خدا مرسل (رسول یا فرشتے یا بارش کو بھیجنے والا) بھی ہے لیکن روایت کے اسمائے حسنیٰ میں یہ لفظ نہیں بلکہ باعث کا لفظ ہے جو بعث فی الامیین رسولا اور یبعث من فی القبور دونوں کو سمیٹ لیتا ہے۔

(۴) اسی طرح بعض کئی مفاہیم ایسے ہیں جن کے مجموعے کے لیے اسمائے حسنیٰ میں صرف ایک جامع لفظ آگیا ہے۔ مثلاً خدا بارش نازل فرماتا ہے (امطرنا علیھم) وہ کھیت اگاتا ہے (انبتنا فیھا) وہ انعام بھی دیتا ہے (انعمت علیھم) اس لیے وہ ممطر، مُنبت اور منعم بھی ہے۔ لیکن یہ الفاظ اسمائے حسنیٰ میں موجود نہیں۔ اس کی وجہ یہی ہو سکتی ہے کہ لفظ رازق (یا ابن ماجہ کی روایت میں وہاب) کے لفظ میں یہ سارے مفاہیم آجاتے ہیں۔

قرآن میں جو احسن الخالقین، احکم الحکمین، ارحم الراحمین اور فعال لما یرید، ذی الطول، اکرم، اعلیٰ وغیرہ آئے ہیں ان کو بھی اسی میں داخل سمجھئے۔ یعنی ان کے مفاہیم کو بھی دوسرے مختصر لفظوں ــــ خالق، حکم، قادر، قوی، رحیم، کریم، علی وغیرہ میں بیان کر دیا گیا ہے۔

(۵) کچھ ایسے ہیں جو مترادف المعنی ہیں اور روایتوں میں وہ سب نہیں لئے گئے ہیں۔ مثلاً قرآن میں قدیر، قادر، مقتدر، کے لفظ آتے ہیں لیکن روایتوں میں صرف قادر اور مقتدر کا ذکر ہے۔ قدیر کہیں مذکور نہیں اگرچہ قرآن میں کئی بار یہ لفظ آیا ہے۔ اسی طرح قرآن میں غافر، غفور، غفار آئے ہیں لیکن روایتوں میں غافر موجود نہیں۔

(۶) ابن ماجہ کی روایت میں جو زائد اسمائے صفات مذکور ہیں وہ یہ ہیں، جمیل، قریب، مبین، ابد،

برھان، دائم، ناظر، کافی، عالم، صادق، تام، قدیم، سامع - وتر۔

ابونعیم اور حاکم کی روایتوں میں کچھ مزید نام یہ ہیں، حنان، منان، فرد، نصیر، جمیل، صادق، محیط، وتر، فاطر، علام، ملیک، مدبر، ذوالطول، ذوالمعارج، خلاق، ذوالفضل العظیم - ان سب روایات میں بعض اسمار قرآن میں ہیں۔ اور باقی سب صفات ترمذی، ابن حبان کے کسی نہ کسی مندرجہ اسم صفت میں معنیً موجود ہیں۔ بعض دوسری روایتوں میں ضمنی ذکر میں خدا کے لیے جواد، منار، نظیف، طیب وغیرہ بھی ہیں۔

(۷) البتہ جمیل کا لفظ ہمارے نزدیک بڑا بنیادی اور اہم ہے۔ اللہ جمیل ویحب الجمال (حدیث) ارنلڈ صاحب نے اسمائے حسنٰی پر جو کتاب لکھی ہے اس میں انہوں نے جلیل کی بجائے جمیل ہی لکھا ہے۔ کیونکہ ذوالجلال والاکرام میں جلیل کا پورا مفہوم داخل ہے۔ یہ کیسے ممکن ہے کہ ایسی حسین کائنات بنانے والا خود حسین وجمیل نہ ہو؟ اسمار تو حسین ہوں اور مسمّٰی حسین نہ ہو؟

(۸) یہ خوب سمجھ لینا چاہیئے کہ یہ ننانوے کا لفظ صرف کثرتِ تعداد کے لیے ہے نہ کہ خاص عدد کے اظہار کے لیے۔ صفاتِ الٰہیہ بے شمار ہیں۔ صرف قرآن ہی کو لیں تو کئی سو صفات نکلیں گی۔ ان سب کو روایتوں میں سمیٹنے کی کوشش کی گئی ہے۔

(۹) یہ اسمائے حسنٰی درحقیقت صفاتی نام ہیں جو اللہ کی صفات (ATTRIBUTES) کو ظاہر کرتے ہیں کیونکہ خدا کی ذات کو کوئی نہیں پاسکتا۔ اس کا عرفان اس کی صفات کے ذریعے ہی ممکن ہے۔ اور وہ بھی مجرد انہیں بلکہ مظاہر کائنات میں اس کی جو صفات بکھری ہوئی ہیں انسان انہی کا بقدر استطاعت علم یا ادراک حاصل کرسکتا ہے۔

(۱۰) خدا کی تمام صفات ایک ساتھ ہی ہر آن کائنات میں کارفرما ہیں یعنی تمام صفات خاص تناسب (PROPORTION) سے باہم مل کر ایک وحدت کی شکل میں پھیلی ہوئی ہیں گویا توحیدِ ذات کی طرح توحیدِ صفات بھی ایک حقیقت ہے۔ پھر جب یہ احساس ہو جائے کہ اس کی ذات عین صفات اور صفات عین ذات ہے تو بس یہی توحید ربانی کا اعلیٰ مقام ہوتا ہے۔

(۱۱) قرآن میں آیا ہے صبغۃ اللہ۔ اللہ کا رنگ اختیار کرو۔ اسی مضمون کو حدیث میں یوں بیان کیا گیا ہے تخلقوا باخلاق اللہ۔ خدائی کردار میں رنگ جاؤ۔ پس انسان کا نصب العین یہ ہے کہ تمام صفاتِ الٰہیہ کو اسی تناسب کے ساتھ ایک وحدت کی شکل میں اپنے اندر سمو کر ساری کائنات پر

تصرف کرے۔

(۱۲) ان اسمائے صفات کو زیادہ وضاحت کے ساتھ یوں سمجھنا چاہیئے کہ یہ سب "اقدارِ حیات" ہیں جن کا مرکز وحید ذاتِ خداوندی ہے۔ ساری قدروں کا سرچشمہ اسی کی ذات ہے۔ پس انہی اقدار کو اپنانے سے انسان قربِ خداوندی حاصل کر سکتا ہے۔ وہ ان اقدار میں جتنی ترقی کرتا جائے گا اسی قدر وہ خدا سے قریب تر ہوتا جائے گا۔

(۱۳) ان اسمائے حسنیٰ کو محض شمار کر لینا مقصود نہیں۔ دوسری روایت میں من احصاھا کی بجائے من حفظھا ہے۔ لیکن اس کے معنی بھی زبانی یاد کر لینے کے نہیں بلکہ ان صفات و اقدار کی محافظت اور نگہداشت مقصود ہے۔ یہی تو انسان کا واحد نصب العین ہے اور یہی کمالِ توحید ہے۔ صفات بظاہر بکثرت ہیں لیکن اس کثرت میں وحدت کو تلاش کرنا ہی توحید ہے۔ اور اس کی شکل یہ ہے کہ ان سب کو مجموعی وحدت بنا کر اپنے اندر سمو لیا جائے۔

(۱۴) رب کی طرح لفظ اللہ بھی بڑا اساسی اسم خداوندی ہے بلکہ ایک لحاظ سے یہ اللہ تمام اسمائے حسنیٰ سے زیادہ اہم ہے کیونکہ کلمۂ شہادت کا دارومدار ہی الٰہیت کے انکار و اقرار پر ہے۔ یعنی تمام الٰہوں کی الوہیت کی نفی کرنے اور اللہ کی الٰہیت کا اقرار کرنے کا نام ہے شہادتِ توحید۔ آپ سارے اسمائے الٰہیہ کا اس طرح نفی و اثبات سے اقرار کر لیں تو بات بھی ہو گی لیکن اقرارِ توحید مکمل نہ ہو گا۔ آپ لا ملک الا اللہ، لا رازق الا اللہ، لا خالق الا اللہ، لا رب الا اللہ وغیرہ کہتے چلے جائیں۔ بات مین مطابق حقیقت ہو گی لیکن اقرارِ توحید اس وقت تک مکمل نہ ہو گا جب تک لا الٰہ الا اللہ کا اعتراف نہ کریں۔ اس سے یہ واضح ہوتا ہے کہ الوہیت کے اعتراف میں تمام صفاتِ خداوندی کا اعتراف آجاتا ہے اور سارے اسمائے حسنیٰ کا سرچشمہ یہی اللہ ہے۔ سرچشمہ یہی ہے اور باقی سارے اسمائے صفات اسی کی شاخیں ہیں۔ لہٰذا الاللہ کو دوسرے اسمائے حسنیٰ پر مقدم سمجھنا چاہیئے۔

(۱۵) اس لفظ اللہ کا ترجمہ کہیں معبود کیا جاتا ہے، کہیں حاکم اور کہیں پوجا کے لائق وغیرہ۔ یہ معانی غلط نہیں لیکن ان سے صرف وہ ایک ہی پہلو سامنے آتے ہیں۔ ترجمہ ایسا ہونا چاہیئے کہ تمام اقدار، حقائق اور صفاتِ حسنیٰ اس میں سمٹ کر آجائیں۔ بہتر ترجمہ ہمارے نزدیک نصب العین ہے یعنی زندگی کا وہ منتہائے مقصود جس سے آگے اور کوئی مقصود نہ ہو سکے۔ ان الی ربک المنتھیٰ۔ (محمد جعفر)

مطبوعات ادارۂ ثقافت اسلامیہ

اسلام کا نظریہء حیات
مصنفہ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم
قیمت آٹھ روپے

الدین یسر
مصنفہ محمد جعفر شاہ پھلواروی
قیمت چھ روپے

اسلام میں حیثیت نسواں
مصنفہ مظہر الدین صدیقی
قیمت تین روپے آٹھ آنے

اسلام اور مسئلہء زمین
مصنفہ پروفیسر محمود احمد
قیمت چار روپے چار آنے

مسئلہء اجتہاد
مصنفہ محمد حنیف ندوی
قیمت تین روپے

اسلام کا نظریہء اخلاق
مصنفہ مظہر الدین صدیقی
قیمت دو روپے

زیر دستوں کی آقائی
مصنفہ محمد جعفر شاہ پھلواروی
قیمت تین روپے آٹھ آنے

قرآن اور علم جدید
مصنفہ ڈاکٹر محمد رفیع الدین
قیمت چھ روپے آٹھ آنے

طب العرب
مصنفہ براؤن مترجمہ حکیم نیر واسطی
قیمت سات روپے چار آنے

فقہ عمر
مصنفہ شاہ ولی اللہ ۔ مترجمہ امام خاں
قیمت چار روپے بارہ آنے

اسلام کا نظریہء تاریخ
مصنفہ مظہر الدین صدیقی
قیمت تین روپے آٹھ آنے

افکار ابن خلدون
مصنفہ محمد حنیف ندوی
قیمت چار روپے چار آنے

ادارۂ ثقافت اسلامیہ ۔ کلب روڈ ۔ لاہور ۔ پاکستان

Regd. No. L. 6033 November 1959 رجسٹرڈ نمبر ایل-۶۰۳۳

ماهنامه ثقافت لاهور

ثقافت
دسمبر ۱۹۵۹ء
مدیر اعلیٰ
پروفیسر ایم ایم شریف
مدیر مسئول
شاہد حسین رزاقی

قابل دید مطبوعات

حکمت رومی
مصنفہ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم
قیمت تین روپے آٹھ آنے

حکمائے قدیم کا فلسفۂ اخلاق
مصنفہ بشیر احمد ڈار
قیمت چھ روپے

حیات محمد
مصنفہ حسین ہیکل پاشا مترجمہ امام خاں
قیمت بائیس روپے آٹھ آنے

بیدل
مصنفہ خواجہ عباداللہ اختر
قیمت سات روپے آٹھ آنے

افکار غزالی
مصنفہ محمد حنیف ندوی
قیمت آٹھ روپے آٹھ آنے

اسلام اور موسیقی
مصنفہ محمد جعفر شاہ پھلواروی
قیمت تین روپے بارہ آنے

اسلام اور رواداری
مصنفہ رئیس احمد جعفری
قیمت حصہ اول سات روپے چار آنے
حصہ دوم سات روپے آٹھ آنے

اسلام اور مذاہب عالم
مصنفہ مظہر الدین صدیقی
قیمت چار روپے آٹھ آنے

تاریخ جمہوریت
مصنفہ شاہد حسین رزاقی
قیمت آٹھ روپے

مسلم ثقافت ہندوستان میں
مصنفہ عبدالمجید سالک
قیمت بارہ روپے

ادارۂ ثقافت اسلامیہ کلب روڈ لاہور

ثقافت لاہور

مؤسس ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم مرحوم

دسمبر ۱۹۵۹ء

جلد ۷ شمارہ ۱۲

ادارۂ تحریر

سالانہ
آٹھ روپے

فی پرچہ
بارہ آنے

ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ
کلب روڈ ۔ لاہور ۔ پاکستان

ترتیب

ناشر: شاہد حسین رزاقی   مطبوعہ: انجمن حمایت اسلام پریس لاہور   مقامِ اشاعت: کلب روڈ۔ لاہور

شاھد حسین رزاقی

تاثرات

تہذیب و تمدن کے ارتقاء اور تاریخ عالم کی تشکیل میں جمہوریت اور آمریت کی کش مکش کو غیر معمولی اہمیت حاصل ہے۔ حصولِ اقتدار کے لیے ان دو قوتوں کی جد وجہد نے مغربی ممالک کو خاص طور پر متاثر کیا ہے اور اسی بنیاد پر ان کے دورِ جدید کی عمارت تعمیر ہوئی ہے۔ انسان جمہوریت پسند بھی ہوتے ہیں اور آمریت پسند بھی اور ان دونوں رجحانات میں کوئی نہ تو مکمل طور پر خیر ہے اور نہ شر۔ بلکہ ان کی اس نوعیت کا انحصار بہت کچھ حالات پر ہوتا ہے۔ بنیادی طور پر خیر اچھائی ہے اور شر برائی۔ لیکن بعض اوقات ایسے حالات پیدا ہو جاتے ہیں کہ خیر کا نتیجہ برائی اور شر کا نتیجہ اچھائی کی شکل میں نکلتا ہے اور شر خیر کے تحفظ کا ذریعہ بن جاتا ہے۔ بنیادی طور پر امن خیر ہے اور جنگ شر۔ لیکن ایسے حالات بھی پیش آجاتے ہیں جب خود امن کے تحفظ کے لیے جنگ کرنا ضروری ہو جاتا ہے۔ اسی طرح انسانی جان کا احترام انسانیت کی بقا و ترقی کے لیے لازمی ہے۔ لیکن مخصوص حالات میں خود انسانی جان کے احترام کو برقرار رکھنے کے لیے انسانی جان لینا ناگزیر ہو جاتا ہے۔ یہی حال جمہوریت اور آمریت کا ہے۔ موجودہ دور میں جمہوریت ترقی پسند معاشرہ کا نصب العین ہے اور ہر ملک جمہوری ترقی کی منزلیں طے کرنے کی ممکنہ کوشش کر رہا ہے۔ لیکن بہت سے ممالک کے حالات ایسے ہیں کہ جمہوریت کی بنیادیں مستحکم کرنے اور جمہوری مملکت و معاشرہ تعمیر کرنے کے لیے آمریت سے کام لینا ناگزیر ہو جاتا ہے۔ جنگ کی طرح آمریت بھی ایک عارضی ضرورت ہوتی ہے۔ اور یہ ضرورت حصولِ مقصد کے ساتھ ہی ختم ہو جاتی ہے۔ اس سے زیادہ اس کا جاری رہنا تعمیر کے بجائے تخریب کا موجب بن جاتا ہے یہی وہ بنیادی اصول ہے جو ملک و ملت کے دانشمند معماروں کے پیش نظر رہتا ہے۔

جس طرح محض اقتدار پسندی پر مبنی آمریت تباہی کا ذریعہ بن جاتی ہے اسی طرح ناساز گار حالات میں جمہوریت بھی نقصان رساں ثابت ہوتی ہے۔ جمہوریت انسانی معاشرہ کا ایک اعلیٰ ترین تصور ہے اور اس تصور کو عملی شکل دینے کے لیے آزادی اور مساوات کی اساس پر ایسی مملکت تعمیر کی جاتی ہے جس میں عوام اقتدار کا سرچشمہ ہوتے ہیں۔ عوام کے نمائندے ان کے تفویض کردہ اقتدار کے امین اور ان کے مفاد کے نگہبان

ہوتے ہیں۔ اور ان کی حکومت فلاح و بہبودِ عامہ کے لیے کام کرتی ہے۔ انفرادی اور اجتماعی مفاد میں ہم آہنگی ہوتی ہے۔ افراد و طبقات کے جائز حقوق کی حفاظت کی جاتی ہے۔ زندگی کے ہر شعبہ میں جدوجہد اور ترقی کرنے کے مواقع سب کے لیے یکساں کھلے رہتے ہیں اور کسی کو کسی قسم کے مراعات حاصل نہیں ہوتے۔ قانون کی نظر میں سب برابر ہوتے ہیں اور کوئی قانون سے بالاتر نہیں ہوتا۔ حقوق و فرائض کا احساس و شعور عام ہوتا اور ان کا ہر طرح احترام کیا جاتا ہے۔ اور حاکم و محکوم اور افراد و طبقات سب اپنے فرائض پوری ذمہ داری سے ادا کرتے ہیں۔ جس نظام میں عوام کی اس قدر اہمیت ہو اور جس کے بنیادی مقاصد کی یہ نوعیت ہو وہ اسی وقت کامیاب ہو سکتا ہے جب عوام کا سیاسی شعور پوری طرح بیدار ہو اور وہ اپنے حقوق کی حفاظت اور فرائض کی تکمیل کی صلاحیت رکھتے ہوں۔ جمہوریت جس قدر اعلیٰ تصور ہے عملاً اس کی کامیابی کے لیے ویسے ہی لوازم بھی ہیں جن کے بغیر یہ نہ تو کامیاب ہو سکتی ہے اور نہ مفید۔

مغرب کے متعدد ممالک میں جمہوریت جس ترقی یافتہ شکل میں نظر آتی ہے وہ تقریباً ڈھائی ہزار سال کی کوششوں کا نتیجہ ہے۔ مغربی جمہوریت کی ترقی میں برطانیہ نے سب سے زیادہ حصہ لیا۔ اور انقلاب فرانس و آزادی امریکہ سے جمہوریت کے دورِ جدید کا آغاز ہوا۔ برطانوی نظامِ جمہوریت کی نہایت ترقی یافتہ شکل ہے جس کو اہلِ برطانیہ نے تقریباً ایک ہزار سال کی جدوجہد کے بعد حاصل کیا ہے اور یہ ان کے تاریخی ارتقاء، قومی خصوصیات، اخلاق و کردار، رسوم و روایات، اور بنیادی رجحانات کے عین مطابق ہے۔ برطانیہ میں یہ نظام نہایت کامیاب ہے۔ اور انگریزوں نے اپنے دورِ حکومت میں اپنا نظامِ حکومت ہندوستان کو بھی عطا کیا۔ لیکن ہندوستان کے لیے یہ ایک جسدِ بے روح تھا۔ کیونکہ اس نظام کی کامیابی کے لوازمات ہندوستان میں موجود نہ تھے۔ برطانوی نظام اس قدر ترقی یافتہ ہے کہ فرانس جیسے ملک میں بھی جو ایک زمانہ میں جمہوری انقلابات کا سب سے بڑا علمبردار تھا یہ نظام کامیاب نہ ہو سکا۔ پھر ہندوستان جیسے نیم ترقی یافتہ اور پسماندہ ملک میں اس کی کامیابی کا کیا امکان ہو سکتا تھا۔ جہاں ازمنۂ وسطیٰ کا جاگیری نظام بھی باقی تھا، اور عوام کا استحصال کرنے والے افراد و طبقات بھی تھے۔ چنانچہ ان سب نے عوام کی جہالت و افلاس اور محکومی و مجبوری سے فائدہ اٹھا کر جمہوریت اور عوامی حقوق کا نام لے کر سیاسی شعور سے یکسر محروم عوام کا استحصال کیا۔ اور اس طرح جمہوریت تعمیر و ترقی کے بجائے تخریب و تباہی کا ذریعہ بنائی گئی۔

جمہوریت کی یہی شکل تقسیمِ ہند کے بعد پاکستان میں برقرار رہی۔ اور اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ جمہوریت دشمن عناصر نے اپنے ذاتی اور طبقہ واری اغراض و مفاد کے لیے جمہوریت کی آڑ لے کر ملک و ملت اور جمہوریت

کو شدید نقصان پہنچایا۔ پاکستان میں برطانوی نظام کے نفاذ سے یہ حقیقت پھر ثابت ہو گئی کہ کسی جمہوری نظام کے بنیادی لوازمات کے بغیر اس کا نفاذ کس قدر تباہ کن نتائج پیدا کرتا ہے اور ایک نہایت اچھا نظام کیسی برائیوں کا ذریعہ بن جاتا ہے۔ پاکستان میں فوجی انقلاب کا ایک بنیادی مقصد غیر موزوں جمہوری نظام کی پیدا کردہ خرابیوں کا انسداد بھی ہے۔ اور اس کا موثر عملی ذریعہ ایسے موزوں جمہوری نظام کا نفاذ ہے جو پاکستان کے حالات کے مطابق ہو۔ چنانچہ مروجہ جمہوری نظام ختم کر دیا گیا۔ لیکن جمہوری نصب العین برقرار رہا۔ اور صدر مملکت نے یہ واضح کر دیا کہ انقلابی حکومت کا مقصد آمریت کا قیام نہیں بلکہ جمہوریت کی بحالی ہے۔ اس طرح جو تبدیلی ہوئی ہے وہ تعمیری مقصد کے تحت ہوئی ہے۔ اصل چیز جمہوری مقاصد کا حصول ہے جو نظروں کے سامنے ہے اور جو چیز ضروری سمجھی جا رہی ہے وہ طرز کار کی تبدیلی ہے تاکہ یہ مقصد حاصل کرنے کی راہ ہموار ہو جائے۔ چنانچہ جمہوریت کی بحالی کی طرف پہلا قدم بنیادی جمہوریتوں کی شکل میں اٹھایا جا چکا ہے۔ اس ملک میں جمہوریت کے قیام اور ترقی و استحکام کی راہ میں جو مشکلات حائل ہیں وہ رفتہ رفتہ دور ہوں گی اس لیے ممکن ہے کہ یہاں جمہوری ترقی کی رفتار کسی قدر سست ہو لیکن اتنا ضرور ہو گا کہ جو قدم اُٹھے گا وہ آگے کی طرف اُٹھے گا اور آخر کار ایک ایسے ترقی پذیر اور ہم آہنگ جمہوری نظام کے قیام میں کامیابی ہو گی جو صحیح معنوں میں جمہوری مقاصد کی تکمیل کر سکے گا۔

رومی کے قدردانوں کے لیے بلند پایہ مطبوعات

تشبیہاتِ رومی

مصنفہ ڈاکٹر خلیفہ عبد الحکیم

مولانا جلال الدین رومی تشبیہ و تمثیل کے بادشاہ ہیں وہ ہر قسم کے اخلاقی و روحانی مسائل کو سلجھانے اور ہر باریک نکتے کی وضاحت کرنے کے لیے ایسی دل نشیں تشبیہ دیتے ہیں جو یقیں آفریں بھی ہوتی ہے اور وجد آور بھی۔

رومیات کے مشہور عالم اور نامور مفکر ڈاکٹر خلیفہ عبد الحکیم نے ان تشبیہات کی بڑے دلکش، اور وجد آفریں انداز میں تشریح کی ہے اور ان کی یہ تصنیف حکمت و معرفت کا ایک بحرِ ذخار ہے جس کی اشاعت سے اردو زبان کے افادی ادب میں گراں قدر اضافہ ہوا ہے قیمت -/۸ روپے

ملفوظاتِ رومی

مترجمہ عبد الرشید تبسم

یہ مولانا جلال الدین رومی کی " فیہ مافیہ " کا اردو ترجمہ ہے جو ان کے بیش قیمت ملفوظات پر مشتمل ہے۔ " فیہ مافیہ " کا نسخہ زمانہ حال ہی میں منظرِ عام پر آیا ہے۔ قیمت سات روپے چار آنے۔

الٰہیاتِ رومی (انگریزی)

ڈاکٹر خلیفہ عبد الحکیم کی اس بیش بہا تصنیف میں رومی کے ان افکار و تصورات کی حکیمانہ تشریح کی گئی ہے جو الٰہیاتِ اسلامی کی تاریخ میں غیر معمولی اہمیت رکھتے ہیں۔ یہ کتاب عالمِ مادی، عالمِ روحانی، تخلیق، ارتقاء، عشق، مشیت، انسانِ کامل، فنا و بقا، وجودِ باری تعالیٰ وحدتِ وجود اور وحدتِ شہود جیسے اہم ابواب پر مشتمل ہے اور رومی کا مطالعہ کرنے والوں کے لیے نہایت مفید ہے۔

قیمت تین روپے بارہ آنے

حکمتِ رومی

مصنفہ ڈاکٹر خلیفہ عبد الحکیم

جلال الدین رومی کے افکار و نظریات کی عالمانہ تشریح جو ماہیتِ نفسِ انسانی، عشق و عقل، وحی و الہام، وحدتِ وجود، احترامِ آدم، صورت و معنی، عالمِ اسباب اور جبر و قدر جیسے اہم موضوعات پر مشتمل ہے۔

قیمت تین روپے آٹھ آنے

ملنے کا پتہ: ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ۔ کلب روڈ۔ لاہور

پروفیسر رشید احمد

قرآنی نظریۂ مملکت

چھٹی صدی عیسوی تاریخِ انسانیت کا بدترین عہد ہے۔ ثقافتی اور تمدنی ترقیوں سے ہمکنار ہونے کے باوجود انسان خود فراموشی اور خدا فروشی کا شکار ہو گیا۔ ایران مجوسیت کی آڑ میں سراپا شرک میں غرق تھا۔ سلطنتِ روما مسیحی تعلیمات کی علمبرداری کے باوجود مشرکانہ عقائد میں کسی سے پیچھے نہ تھی۔ حتیٰ کہ رحمت و رافت کے مبلغ کی اُمّت نے بہیمیت اور درندگی کو اپنا شیوہ بنا لیا اور خونریزی ان کا محبوب ترین مشغلہ بن گیا۔ مذہب کے نام پر خون کی ندیاں بہا دینے میں انہیں کسی قسم کا عار نہ تھا۔ چین نے مردہ پرستی اور گور پرستی اختیار کر لی۔ جن اور بھوت ان کے خدا بن بیٹھے۔ ہندوستان ضلالت اور گمراہی میں اپنی نظیر آپ تھا۔ عرب میں قتل و غارت گری، خونریزی و سفاکی کا دور دورہ تھا۔ قبیلہ کے باہر ہمدردی اور بھائی چارگی نام و نشان کو نہ تھی۔ پورے ملک میں لاقانونیت ہی کی حکومت تھی۔ خدا کا گھر بتوں کا اڈا بنا ہوا تھا۔ ان حالات میں انسانی ہدایت کے لیے خدا کا آخری پیغام ـــــ قرآن مجید ـــــ نازل ہوا۔ جس کے مخاطبین اوّلین اگرچہ اہل عرب تھے لیکن قیامت تک کے لیے پوری دنیا کی ہدایت کے لیے اترا جس میں دینی اور دنیوی زندگی کا کوئی شعبہ ایسا نہیں ہے کہ رہنمائی نہ کی گئی ہو۔ مذہبی، سیاسی، سماجی اور معاشی غرضیکہ کوئی ایسا میدان نہیں ہے جس کے بارے میں اس سرچشمۂ رشد و ہدایت نے ہدایات نہ دی ہوں۔

لفظ قرآن قرأت سے مشتق ہے جس کے لفظی معنی ہیں وہ چیز جو پڑھی جائے۔ اسی معنی میں یہ لفظ خود قرآن حکیم میں مستعمل ہے۔ ان علینا جمعہٗ وقراٰنہٗ (اس کا جمع کرا دینا اور پڑھا دینا ہمارے ذمہ ہے)۔ سعدی شیرازیؒ نے بھی قرآن کو پڑھنے ہی کے معنی میں استعمال کیا ہے:

یتیمے کہ ناکردہ قرآں درست　　　　کتب خانۂ چند ملت بشست

قرآن کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ یہ کتاب دقیق معانی اور عمیق اسرار کی حامل ہے جن تک بغیر غور و تدبر کے رسائی ممکن نہیں۔ یہی وجہ ہے کہ قرآن میں اس کا باربار مطالبہ کیا گیا ہے اور فرمایا ہے افلا تدبرون

فی القرآن (تم قرآن حکیم کی آیات میں غور و خوض کیوں نہیں کرتے ہو) اور ظاہر ہے کہ یہ غور و خوض بغیر بار بار پڑھے ممکن نہیں اس لیے فاقرءوا ماتیسر منہ (قرآن حکیم میں سے جو حصہ تمہیں میسر آسکے اسے پڑھا کرو) فرمایا ہے۔ اس لیے اس کتاب کے لیے القرآن سے بہتر اور کوئی نام نہیں ہو سکتا تھا۔ ایک وجہ یہ بھی ہے کہ دیگر کتب سماویہ لکھی لکھائی نازل ہو گئیں لیکن قرآن مجید حضرت جبرئیل علیہ السلام کی وساطت سے رسول کریم صلعم کو پڑھایا گیا سنقرءک فلاتنسیٰ (ہم آپ کو اس طرح پڑھائیں گے کہ آپ بھول نہ سکیں گے) پھر اس کتاب کا سب سے پہلا لفظ جو نازل ہوا تھا وہ اقرءِ تھا۔ اس لیے قرآن ہی اس کا موزوں ترین نام ہو سکتا تھا۔

یہ کتاب دیگر آسمانی کتابوں کی طرح یک مشت نازل نہیں ہوئی بلکہ تیئیس سال تک تھوڑی تھوڑی نازل ہوتی رہی۔ جس سے مقصد یہ تھا کہ صدیوں کے گم کردہ راہ انسان کو انقلاب آفریں درس بتدریج دیا جائے تاکہ اس کی ہدایات کو ذہن نشین کرنے اور اس کی تہ تک پہنچنے کا اسے موقعہ مل سکے۔ اتنا زبردست نظام حیات یکبارگی لوگوں کے سامنے پیش کر دیا جاتا تو لوگ اس کی پابندی کرنے اور اس کو سمجھنے سے قاصر رہتے۔ پھر تعلیم زیادہ موثر اس وقت ہوتی ہے جب کہ موقع و محل کے اعتبار سے تعلیم دی جائے ایسی صورت میں جب کہ حکم کا خاص موقعہ ہو حکم دینا ذہن نشین ہو جاتا ہے۔ لیکن اگر اوامر و نواہی کی ایک طویل فہرست ایک مرتبہ ہی بغیر ضرورت و موقعہ کے دیدی جائے تو انسان اسے زیادہ درخور اعتنا نہیں سمجھتا۔ یہی وجہ ہے کہ قرآنی آیات حسب موقع اور حسب ضرورت نازل ہوتی رہیں اور الہامی طور سے ان آیتوں کی ترتیب عمل میں آئی۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے وقت یہ کتاب ہڈیوں، کپڑوں، تختیوں اور پتوں پر لکھی ہوئی تھی۔ اور بے شمار لوگ اس کے حافظ تھے۔ عہد صدیقی میں فتنۂ ارتداد کی سرکوبی کے سلسلے میں جنگ یمامہ پیش آئی جس میں تقریباً سات سو حفاظِ قرآن شہید ہو گئے تو حضرت عمرؓ نے بہت اصرار کے بعد حضرت صدیقؓ کو جمع قرآن پر آمادہ کیا اور یہ خدمت مشہور صحابی زید بن ثابت کے سپرد کی گئی۔ انہوں نے کتابی شکل میں جمع کر لیا۔ عہد عثمانی میں مسلمانوں کے اختلاف قرأت اور ان میں سے ہر ایک کو اپنی قرأت کی صحت پر اصرار کے پیش نظر اس صدیقی نسخے کی بہت سی نقلیں کروائی گئیں اور تمام صوبوں کے صدر مقامات میں تقسیم کر دی گئیں اور حکم دیا گیا کہ لوگ اسی کے مطابق تلاوت کریں۔

قرآن مجید کی کتابت پہلے حجیری رسم الخط میں ہوئی، پھر کوفی، پھر بغدادی میں، ابتدا میں حروف پر نہ تو نقطے تھے اور نہ ہی اعراب۔ یہ اہم خدمت نصر بن عاصم نے حجاج بن یوسف کے ایما پر انجام دی۔

قرآن مجید صحابہ ہی کے زمانے میں سات منزلوں میں بٹا ہوا تھا حجاج نے اسے تیس حصوں میں تقسیم کرا اور ہر حصے کو ربع، نصف اور ثلث میں تقسیم کیا۔

اسلوب بیان وطرزِ استدلال

شاہ ولیؒ نے اپنے رسالہ "الفوز الکبیر فی اصول التفسیر" میں نہایت عمدگی اور اختصار کے ساتھ قرآن مجید کے اسلوب سے بحث کی ہے۔ یہاں اس کا خلاصہ لکھا جاتا ہے۔

قرآن مجید کو مثل معمولی کتابوں کے ابواب وفصول میں اس طرح مترتب نہیں کیا گیا کہ ایک موضوعِ بحث کو ایک جداگانہ باب یا فصل میں بیان کیا جاتا۔ بلکہ قرآن مجید کو مثل مجموعۂ مکتوبات کے فرض کرنا چاہیے جس طرح کہ بادشاہ اپنی رعایا کو حسبِ ضرورت وقت فرمان لکھتا رہتا ہے حتیٰ کہ بہت سے فرمان جمع ہو جاتے ہیں۔ پھر کوئی شخص ان تمام فرامین کا ایک مجموعہ تیار کر دیتا ہے اسی طرح اللہ تعالیٰ نے جو بادشاہ حقیقی ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر حسبِ ضرورت قرآن مجید کی سورتیں یکے بعد دیگرے نازل فرمائیں یہ سورتیں بعض بہت بڑی، بعض درمیانی اور چند بہت چھوٹی ہیں۔ ان سورتوں کی ابتدا وانتہا میں خطوط کے مروجہ طریقہ کو اپنایا گیا ہے۔ خطوط کے شروع کرنے کی کئی صورتیں ہیں:

اولؔ یہ ہے کہ خطوط کی ابتدا حمد وثنا کے ساتھ کی جائے۔

دومؔ بغیر کسی تمہید کے اظہار مدعا کیا جائے اور بیانِ غرض شروع کر دیا جائے۔

سومؔ شروع میں کاتب یا مکتوب الیہ کا نام درج کیا جائے۔

چہارمؔ بغیر کسی عنوان یا القاب ہی کے آغاز کر دیا جائے۔

قرآنی سورتوں کی ابتدا کرنے میں بھی یہی چار صورتیں پیش نظر رہی ہیں پہلی صورت کی مثال جس میں حمد باری تعالیٰ سے ابتدا کی جاتی ہے بہت سی ہیں مثلاً سبحٰن الذی بیدہ الملکوت یا سبحان الذی اسریٰ بعبدہٖ لیلاً وغیرہ وغیرہ۔ دوسری قسم جس میں ابتدا ہی بیانِ مقصود سے کی گئی ہو اس کی مثال سورۂ بقرہ ہے جس میں ذالک الکتٰب لاریب فیہ ھدی للمتقین سے سورہ کا آغاز کیا گیا ہے۔ دوسری مثال سورۃ انزلناھا وفرضنٰھا ہے تیسری قسم کی مثال تنزیل الکتٰب من اللہ العزیز الحکیم یا کتٰب احکمت ایاتہ ثم فصلت من لدن حکیم خبیر ہے۔ چوتھی قسم کی مثالیں اذا جاءک المنٰفقون یا قد سمع اللہ قول التی تجادلک فی زوجھا' یا یاایھا النبی لم تحرم ما احل اللہ لک ہیں۔

خطوط کے طرز کے علاوہ بعض قرآنی سورتوں کا آغاز عربی قصائد کی طرح عجیب وغریب مقامات اور

ہولناک واقعات کے ذکر سے بھی کیا گیا ہے مثلاً والصّٰفّٰت صفاً فالزّٰجرات زجراً یا والذّٰریٰت ذرواً فالحٰملٰت وقراً یا اذا الشمس کورت واذا النجوم انکدرت وغیرہ۔

آغاز کی طرح اختتام میں بھی اکثر سورتوں میں خطوط ہی کے طرز نگارش کو اپنایا گیا ہے۔ بالعموم خطوط کو کلماتِ جامعہ یا وصایائے نادرہ سے ختم کیا جاتا ہے۔ یا سابقہ احکامات کے لیے تاکید اور خلاف ورزی کرنے والوں کو تہدید کی جاتی ہے۔ اسی طرح قرآنی سورتیں بھی نہایت بلیغ کلموں اور نادر نصائح، تاکید و تہدید پر ختم ہوئی ہیں۔

جس طرح قصائد اشعار میں منقسم ہوتے ہیں اسی طرح اکثر سورتوں میں سنت اللّٰہ یوں جاری ہے کہ وہ آیات پر منقسم ہوتی ہیں۔ اشعار و آیات دونوں میں التذاذ نفس اور حظ طبعی کا لحاظ رکھا جاتا ہے لیکن اشعار میں عروض و قوافی کی پابندی کی جاتی ہے اور آیات کی بنیاد ایک ایسے اجمالی وزن و قوافی پر ہوتی ہے جو امر طبعی سے زیادہ مشابہ ہوتا ہے۔ لیکن ماہرین عروض کے مقرر کردہ اوزان اور ان کے بتلائے ہوئے اصول قوافی کو مدنظر نہیں رکھا جاتا بلکہ یہ اوزان و قوافی بجائے فطری ہونے کے محض مصنوعی اور اصطلاحی ہیں۔ انسان کی فطرت ہے کہ وہ ایسے کلام سے خاص لطف حاصل کرتا ہے جس کے اجزاء باہم موافقت رکھتے ہوں۔ کلام میں اس موافقت کو پیدا کرنے کی غرض سے جب اصول و قواعد وضع کئے گئے تو ہر قوم و زبان میں اختلافات رونما ہوگئے۔ اہل عرب ایک خاص قانون رکھتے ہیں۔ ہندیوں کے اصول شعر جداگانہ ہیں۔ غرضیکہ ہر زمانہ کے لوگوں نے ایک خاص وضع اختیار کی ان مختلف اصولوں میں ایک ہی چیز مشترک نظر آتی ہے وہ اجزائے کلام میں تخمینی موافقت و مناسبت ہے۔ اقوام عالم کے قوانین نظم میں زبردست اختلافات کے باوجود تمام قومیں دل کش آوازوں اور دلفریب نغمات سے لذت پاتی ہیں۔ خداوند جل جلالہ نے جب اس مشت خاک (انسان) سے ہم کلام ہونا چاہا تو اس نے اس شئے مشترک یا اجمالی حسن کا لحاظ کیا ان قواعد کو پیش نظر نہیں رکھا جن کو ایک قوم پسند کرتی ہے لیکن دوسری قوم ناپسندیدگی کا اظہار کرتی ہے اور جو زمانہ کے ساتھ ساتھ بدلتے رہتے ہیں۔ کیونکہ اصطلاحی قوانین کی پابندی عجز و جہل کی دلیل ہے۔ خداوند تعالیٰ نے اکثر سورتوں میں آواز کی کشش کا اعتبار کیا ہے نہ کہ بحر طویل و بحر مدید کا۔ اور فاصلوں میں سانس کا ٹھہرنا حرف مدہ پر یا جس پر مد ٹھہرے اس کا اعتبار کیا ہے نہ کہ فن قوافی کے قواعد کا۔ غرغرے میں سانس کی آمد و رفت انسان کے لیے ایک جبلی بات ہے۔ گو سانس کی درازی اور کوتاہی ایک حد تک آدمی کے اختیار میں ہے لیکن

اگر اسے اپنی طبیعت پر چھوڑ دیا تو اس وقت اس کا ایک خاص طول ہو گا۔ سانس کے اسی امتداد کو خداوند تعالیٰ نے وزن قرار دیا اور سانس کا اختتام ایسے حروف پر رکھا گیا جس کا اعتماد کسی حرف پر ہو۔ یہ ایک وسیع قافیہ ہے جس کو طبیعت ادراک کرتی ہے اور اس کی تکرار سے متلذذ ہوتی ہے۔ اگرچہ وہ حروف مدہ کہیں الف کہیں واؤ اور کہیں ی ہوتا ہے اور گو وہ حروف آخر کسی جگہ ی ہوتا ہے اور کہیں ب یا ق۔ کہیں آیت کا اتحاد ایک حرف پر ہوتا ہے مثلاً میم سورہ قتال میں اور نون سورہ رحمٰن میں حلاوت بخشتا ہے اور ایک مخصوص جملہ کی تکرار بھی لذت کا باعث بنتی ہے جیسے سورۂ شعراء، سورہ قمر، سورہ رحمٰن اور مرسلات ہیں۔ کبھی سرور پیدا کرنے کے لیے سورتوں کے آخری فواصل اول سے مختلف کئے جاتے ہیں مثلاً ادا اور مدا سورہ مریم کے آخر میں اور سلاما اور کراما سورہ فرقان کے آخر میں اور وطین، ساجدین اور ینظرون سورہ صاد کے آخر میں واقع ہے۔ حالانکہ ان تمام سورتوں کے شروع میں دوسری طرح کے فاصلے ہیں۔ آیت کے آخر میں اگر کوئی لفظ قافیہ بننے کی صلاحیت رکھتا ہے تو اس کو قافیہ بنا دیا جاتا ہے ورنہ کسی ایسے جملے سے اس کا اتصال کر دیا جاتا ہے جس میں آلاء اللہ کا ذکر یا مخاطب کے لیے تنبیہ ہو۔ مثلاً هو الحکیم الخبیر، کان اللہ علیما حکیما وغیرہ وغیرہ۔ بعض اوقات پہلے فقروں کو بعد کے فقروں سے کم لاتے ہیں تاکہ کلام اس کے سبب سے شیریں ہو جائے مثلاً خذوہ فغلوہ، ثم الجحیم صلوہ ثم فی سلسلۃ ذرعها سبعون ذراعا فاسلکوہ پہلے اور دوسرے فقرے کا مجموعہ تیسرے کے برابر ہے۔

قرآن کریم کی بلاغت انسانی طاقت سے بالاتر ہے۔ شیریں کلمات اور چست بندشوں کا استعمال جس لطافت، سادگی اور بے تکلفی کے ساتھ ہمیں قرآن میں ملتا ہے اتنا متقدمین اور متاخرین کے کسی قصیدہ میں نہیں پایا جاتا۔

مکی آیات جو قرآن مجید کے دو تہائی حصہ پر مشتمل ہیں زبان اور زور بیان کے لحاظ سے اعلیٰ مقام رکھتی ہیں۔ ان کا ایک خاص ترنم ہے جو پڑھنے والے کو مسحور کئے بغیر نہیں چھوڑتا۔

قرآن مجید کا طرز استدلال بھی نرالا ہے۔ نظریات کے اثبات کے لیے منطقی دلائل سے کام نہیں لیا گیا ہے کیونکہ اس کے مخاطبین اولین اس طرح کے بحث و مباحثہ سے قطعاً ناواقف تھے۔ جہلاء عرب سے جب مباحثہ کیا گیا تو ان کے مسلمات سے جو ملت حنیفیہ کی بقایا تھے استدلال کیا تاکہ الزام ان پر پوری طرح ثابت ہو جائے۔

قرآنی طرزِ استدلال کو بہت حد تک تاریخی کہنا بجا ہے۔ قرآن کریم اپنی تعلیمات کی وضاحت بالعموم گذشتہ اقوام کی تاریخ کے ذریعہ کرتا ہے۔ مثلاً یہ ثابت کرنے کے لیے کہ فتح و کامیابی کا دارومدار تعدادِ افواج پر نہیں ہے طالوت اور جالوت کی جنگ کا واقعہ بیان ہوا۔ جس میں بنی اسرائیل کی خواہش جہاد پر ایک بادشاہ طالوت کا تقرر عمل میں آیا۔ لیکن اسرائیلی فوج جب طالوت کی ہم رکابی میں جنگ کرنے کے لیے روانہ ہوئی تو راستے کی تکالیف برداشت نہ کر سکی اور امتحان میں پوری نہ اتری۔ آخر کار مٹھی بھر آدمیوں کے ذریعہ جالوت کی زبردست فوج کا مقابلہ کیا گیا اور نتیجۃً جالوت قتل ہوا۔ ایک اور موقعہ پر قرآن کریم اپنے اس دعویٰ کی دلیل میں کہ جو قومیں سرکش و نافرمان ہوتی ہیں اور اپنے حکام کے احکامات کی پابندی نہیں کرتیں وہ ہمیشہ ذلیل و خوار رہتی ہیں۔ اس سلسلے میں بنی اسرائیل کی شرارتوں اور نافرمانیوں کا تفصیلی بیان کیا گیا۔ آخر کار انہیں ارضِ مقدس میں داخل ہونے کا حکم دیا گیا۔ اور ساتھ ہی ساتھ ان سے فتح و نصرت کا واضح وعدہ بھی کیا گیا لیکن اس کے باوجود اس نافرمان اور بدطینت قوم نے ٹکا سا جواب دے دیا کہ "یا موسیٰ اذهب انت و ربك فقاتلا انا ههنا قاعدون (اے موسیٰ تم اور تمہارا رب جا کر جنگ کرو ہم تو یہاں بیٹھے ہوئے ہیں)۔ قرآن میں غیر مشہور اور غیر معروف واقعات سے احتراز کیا گیا ہے اور صرف ایسے ہی واقعات بیان کئے گئے ہیں جن سے اہلِ عرب آشنا تھے مثلاً قوم نوح، عاد اور ثمود کی روداد جس کو اہلِ عرب اپنے باپ دادا سے مسلسل سنتے چلے آئے تھے۔ حضرت ابراہیم اور انبیاء بنی اسرائیل کی داستانیں جن سے باشندگانِ عرب یہود کے ساتھ اختلاط کے سبب واقف تھے۔ یہ واقعات از اول تا آخر بیان نہیں ہوئے بلکہ یہ فرض کر لیا گیا ہے کہ مخاطب پہلے سے واقف ہے اس لیے صرف ان ضروری حصول کو بیان کیا گیا جو عبرت اور موعظت کا موجب بن سکتے تھے۔ تمام قصوں کو ان کی تمام خصوصیات کے ساتھ بیان نہیں کیا اس میں حکمت و مصلحت یہ ہے کہ عوام الناس جب کوئی عجیب و غریب داستان سنتے ہیں یا کوئی داستان اپنی تمام خصوصیات کے ساتھ ان کے سامنے بیان کی جاتی ہے تو ان کی طبیعت محض اس داستان کی طرف مائل ہو جاتی ہے اور پند و نصیحت کا جو داستان بیان کرنے کا اصل مقصد ہے کوئی اثر نہیں ہوتا۔ قرآن میں بے شمار ایسے واقعات ہیں جو بار بار مختلف سورتوں میں مختلف طریقوں سے بیان کئے گئے ہیں جن سے مقصود یہ نہیں ہے کہ ان واقعات سے آگاہی حاصل ہو جائے بلکہ مقصود یہ ہے کہ سننے والوں کے ذہن شرک و معاصی کی برائیوں کی جانب منتقل نہ ہوں۔

قرآن مجید تاریخی واقعات کے علاوہ ضرب الامثال اور مشہور حکایات سے بھی استدلال کرتا ہے

مثلاً خداوند تعالیٰ کی نافرمانی اور کفر و عصیان کی خرابی کا ذکر نہایت موثر انداز میں اس طرح کیا گیا ہے۔
وضرب اللہ مثلاً قریۃ کانت اٰمنۃ مطمئنۃ یاتیھا رزقھا رغداً من کل مکان فکفرت بانعم اللہ فاذاقھا اللہ لباس الجوع والخوف بما کانوا یصنعون (اللہ تعالیٰ نے ایک گاؤں کی کہاوت بیان کی ہے جہاں ہر طرح امن و اطمینان کا دور دورہ تھا۔ ہر طرف کثرت سے اس کے پاس روزی آتی تھی۔ اس نے اللہ کی نعمتوں کی ناشکری کی تب اللہ نے اس کو بھوک اور خوف کے لباس کا مزہ چکھایا۔ یہ بدلہ ہے ان برے اعمال کا جو وہ کیا کرتے تھے)۔ ایک اور مثال لیجئے۔ قرآن مجید لوگوں کو شاہراہ ترقی پر گامزن رہنے کی دعوت دیتا ہے۔ اور ثبات قدمی اور اولوالعزمی کے ساتھ آگے بڑھتے رہنے کی تاکید کرتا ہے اور کہتا ہے کہ کہیں ایسا نہ ہو کہ تم اپنی جدوجہد پر پانی پھیر کر ہاتھ پر ہاتھ دھر کر بیٹھ رہو تو اس کی مثال یہ دیتا ہے لا تکونوا کالتی نقضت غزلھا من بعد قوۃ انکاثا (اس بڑھیا کی طرح نہ ہو جس نے اپنا محنت سے کاتا ہوا سوت خود تار تار کر دیا)۔

قرآن مجید تشبیہات کو بھی بطور ثبوت استعمال کرتا ہے اور ان کے ذریعہ لوگوں میں نیکی کی طرف رغبت اور برائی سے نفرت پیدا کر دیتا ہے۔ قرآنی تشبیہات نہ تو دور از کار ہوتی ہیں اور نہ ہی غیر محسوس۔ بلکہ نہایت جامع اور محسوس ہوتی ہیں جو طبیعتوں پر عمدہ دلائل سے بھی زیادہ اثر کرتی ہیں۔ جب قرآن حکیم میں کسی نیک کام کی مثال دی جاتی ہے تو انسانی طبائع خود بخود اس کی طرف کھنچنے لگتی ہیں۔ مثلاً انفاق فی سبیل اللہ کی مثال یوں دیتا ہے:

مثل الذین ینفقون اموالھم فی سبیل اللہ کمثل حبۃ انبتت سبع سنابل فی کل سنبلۃ مائۃ حبۃ واللہ یضعف لمن یشآء واللہ واسع علیم۔

ان لوگوں کی مثال جو راہ خدا میں اپنا مال خرچ کرتے ہیں اس دانہ کی ہے جس سے سات بالیں اگیں اور ہر بال میں سو دانے ہوئے۔ اور اللہ جس کے لیے چاہے بڑھا دیتا ہے۔ اللہ وسعت دینے والا اور سننے والا ہے۔

قرآن کریم جب کسی فعل قبیح کی مثال دیتا ہے تو انسانی طبائع اس سے نفرت کرنے لگتی ہیں۔ اسی طرح غیبت کی برائی جہاں مذکور ہوئی اس کو اس طرح سے بیان کیا ہے:

لا تجسسوا و لا یغتب بعضکم بعضاً ایحب احدکم ان یاکل لحم اخیہ میتاً فکرھتموہ۔

کسی کی عیب جوئی میں نہ لگے رہا کرو اور تم میں سے ایک دوسرے کی غیبت نہ کرے کیا تم سے کوئی اس بات کو پسند کرتا ہے کہ اپنے مرے ہوئے بھائی کا گوشت کھائے تم اس سے کراہت کرتے ہو۔

یا یتیموں کے مال کھانے کی ایسی مثال دی گئی ہے جس کو سن کر شقی سے شقی لرزہ براندام ہو جاتا ہے ۔ فرمایا ہے:

ان الذین یاکلون اموال الیتٰمی ظلما انما	جو لوگ ظلم سے یتیموں کا مال کھاتے ہیں وہ اپنے پیٹوں میں
یاکلون فی بطونہم نارا وسیصلون سعیرا	آگ بھرتے ہیں اور عنقریب آگ میں داخل ہوں گے ۔

قرآنی دلائل میں سب سے اہم خصوصیت یہ ہے کہ دعویٰ اور دلائل کا اس قدر عمدہ امتزاج ہوتا ہے کہ پڑھنے والا پڑھ کر اور سننے والا سن کر محسوس بھی نہیں کرتا کہ اس نے کوئی دلیل پڑھی یا سنی ہے بلکہ خود بخود اس کے خلاف نظریات کا باطل ہونا اس کے ذہن نشین ہو جاتا ہے ۔ مثلاً حضرت عیسیٰ کی الوہیت کے عقیدے پر قرآن اس طرح تبصرہ کرتا ہے :

ما المسیح ابن مریم الا رسول قد خلت	مریم کا بیٹا مسیح محض ایک رسول کی حیثیت رکھتا ہے ۔
من قبلہ الرسل وامہ صدیقۃ کانا	اس سے پہلے بھی رسول گزر چکے ہیں ۔ اس کی ماں صدیقہ ہے اور
یاکلان الطعام	وہ دونوں کھانا کھایا کرتے تھے ۔

اس مختصر سی آیت کے چھوٹے سے ٹکڑے میں الوہیت مسیح کا عقیدہ اس طرح باطل کیا گیا ہے کہ حضرت مسیح حضرت مریمؑ کے بطن سے پیدا ہوئے اور خدا کسی کے بطن سے پیدا نہیں ہوتا اور پھر امہ صدیقۃ فرما کر یہ ظاہر کر دیا کہ حضرت مریمؑ نے نہ خود کے اقنوم ہونے اور نہ اپنے بیٹے کے اقانیم ثلاثہ میں ہونے کا کبھی دعویٰ کیا وہ صدیقہ تھیں ایسی جھوٹ بات کیسے کہہ سکتی تھیں ۔ اور پھر اللہ تعالیٰ تو عام انسانوں کی طرح کھانے پینے کا محتاج نہیں ہوتا برخلاف اس کے یہ دونوں ماں بیٹے کھانا کھایا کرتے تھے تو یہ اللہ کیسے ہو سکتے ہیں ۔ اس آیت کے پڑھنے کے ساتھ ساتھ ہی الوہیت مسیح کا عقیدہ بغیر احساس دلائل کالعدم ہو جاتا ہے ۔

سیاسی نظریات

قرآنی نظریاتِ سیاست نہایت واضح اور قابلِ عمل ہیں ۔ اس کے ساتھ ساتھ قیام امن و امان اور عدل و انصاف کا واحد ذریعہ بھی ہیں ۔ آج دنیا دو مرتبہ جنگ کی بھٹی میں گزرنے کے بعد بھی جنگی خطرات سے دوچار ہے اور افق پر جنگ کے کالے کالے بادل تیسری مرتبہ پھر نمودار ہونے شروع ہو گئے ہیں جس کی وجہ کوئی ڈھکی چھپی ہوئی نہیں ہے ۔ انسانیت مختلف ازم میں بٹ کر رہ گئی ہے اور ہر گروہ

دوسرے سے آگے سبقت لے جانے کا خواہاں ہے۔ اس سیاسی تفوق کی خواہش نے انسان کو بالکل درندہ بنا کر رکھ دیا ہے۔ قانون سازی کے اختیارات انسان نے سنبھال کر اپنے ہم جنسوں کے لیے عرصۂ حیات تنگ کر دیا ہے۔ ہمیں دیکھنا یہ ہے کہ قرآن حکیم ان سیاسی مسائل کا کیا حل تجویز کرتا ہے جنہوں نے انسانیت کو ہلاکت کے گڑھے کے کنارے لا کر کھڑا کر دیا ہے۔ نزول قرآن کے وقت بھی انسانیت ان سے ملتے جلتے مسائل سے دوچار تھی کنتم علی شفا حفرۃ من النار فانقذکم منھا (تم آگ کے گڑھے کے بالکل کنارے پہنچ چکے تھے تم کو اللہ تعالیٰ نے ان سے نکالا)۔

اقتدار اعلیٰ

قرآن مجید کے سیاسی نظریات میں اہم ترین اقتدار اعلیٰ کا نظریہ ہے۔ اس کی رو سے اقتدار اعلیٰ کسی انسان کے سپرد نہیں کیا گیا ہے کیونکہ یہ ظلوم و جہول اتنی بڑی ذمہ داری کا متحمل نہیں ہو سکتا ہے۔ مقتدر اعلیٰ اسی ذات حقیقی کو قرار دیا گیا ہے جو نہ صرف خالق کائنات ہے بلکہ کائنات کی ربوبیت بھی اسی کے لیے مسلّم ہے۔ یہی ذات عقائد و اعمال، تدبر و سیاست، دستور و قانون کا سرچشمہ ہے۔ اقتدار اعلیٰ کے لیے قرآن مجید نے نہایت جامع لفظ "ملکوت" استعمال کیا ہے جس کے ذریعہ واضح کیا گیا ہے کہ دنیا کی ہر ہر چیز اللہ ہی کے زیر اقتدار ہے من بیدہ ملکوت کل شیئ (وہ کونسی ہستی ہے جس کے زیر اقتدار تمام چیزیں ہیں؟) دوسرے موقع پر مقتدر اعلیٰ کی پاکی اور بے عیبی ان الفاظ میں مذکور ہے فسبحن الذی بیدہ ملکوت کل شیئ (وہ ذات پاک ہے جس کے زیر اقتدار تمام چیزیں ہیں)۔ یہی نہیں روئے زمین ہی کی چیزیں اس کے زیر تصرف ہوں بلکہ آسمانوں پر بھی اسی کا حکم جاری و ساری ہے کذالک نری ابراھیم ملکوت السمٰوات والارض (ہم نے اسی طرح ابراہیمؑ کو آسمان اور زمین کے اقتدار اعلیٰ کے عجائبات کا نظارہ دکھایا)۔

قرآن مجید میں اس مقتدر اعلیٰ کو مختلف ناموں سے یاد کیا گیا ہے۔ ان ناموں کو اسماء الحسنیٰ فرمایا ہے۔ رب العالمین اور رب العرش العظیم اس کے نام ہیں۔ کہیں الملک القدوس، الملک الحق اور ملک الناس کے ناموں سے اسے یاد کیا گیا ہے۔ احکم الحاکمین اور خیر الحاکمین کے الفاظ بھی اسی مقتدر اعلیٰ کا اظہار کرتے ہیں۔

قرآن مجید نے مملکت کے لیے الملک کا لفظ استعمال کیا ہے۔ رقبہ کے اعتبار سے یہ مملکت نہ صرف ارضی ہے بلکہ مشرق سے مغرب تک، اور شمال سے لے کر جنوب تک۔ داخل ہونے کے علاوہ

اس میں آسمان اور زمین کے درمیان جو کچھ ہے سب داخل ہے۔ فرمایا ہے وللہ المشرق والمغرب (مشرق و مغرب اللہ ہی کا ہے) للہ ملک السمٰوٰت والارض (زمین اور آسمان کی بادشاہت اللہ ہی کے لیے ہے) اور تبارک الذی لہ ملک السمٰوات والارض وما بینھما (برکت والا ہے وہ جس کے لیے آسمانوں اور زمین اور ان کے درمیان کی تمام چیزوں کی بادشاہت ہے) اور یہ بادشاہت وقتی اور عارضی نہیں ہے فللہ الآخرۃ والاولیٰ (دنیا اور آخرت اللہ ہی کے لیے ہے)۔

الحکم کے لفظ سے قرآن مجید اسلامی حکومت مراد لیتا ہے۔ حکومت کا حقدار بھی خداوند تعالیٰ ہی ہے ان الحکم الا للہ (حکومت کسی کا حق نہیں ہے سوائے اللہ تعالیٰ کے) دوسری جگہ فرمایا ہے لم یکن لہ شریک فی الملک (حق کی حکومت میں کوئی شریک نہیں ہے)۔

اقتدار اعلیٰ کی خصوصیات

قرآن مجید مقتدر اعلیٰ کی چند خصوصیات بھی بیان کرتا ہے جو اسے دیگر حکمرانوں سے ممتاز کرتی ہیں۔ ان میں وحدتِ اقتدار، حیاتِ ابدی، قدرت کاملہ اور سطوت و جبروت بہت اہم ہیں جن پر قرآن مجید نے بہت زیادہ زور دیا ہے۔

وحدتِ اقتدار۔ قرآنی اقتدار اعلیٰ کی اہم ترین خصوصیت اس کا واحد ہونا ہے۔ مقتدر اعلیٰ ہر ہر حیثیت سے منفرد و یکتا ہے نہ صرف ذاتی بلکہ صفاتی لحاظ سے بھی اس کا کوئی ثانی نہیں لیس کمثلہ شیئ (اس کے مانند کوئی بھی چیز نہیں) حکومت و اقتدار صرف اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ مخصوص ہے ان الحکم الا للہ (حکومت صرف خداوند تعالیٰ کے لیے ہے) اور پھر اس کی حکومت میں کوئی بھی شریک و ساجھی نہیں لم یکن لہ شریک فی الملک (کوئی بھی حکومت میں اس کا شریک نہیں)۔

قرآن حکیم میں وحدت اقتدار یا توحید کو بار بار بیان کیا ہے اور اس کی نئی نئی دلیلیں دی ہیں۔ ایک دلیل یہ دی ہے کہ:

وما کان معہ من الہ اذا لذھب کل الہ بما خلق ولعلا بعضھم علیٰ بعض۔	اس کے ساتھ کوئی اور معبود نہیں اگر ایسا ہوتا تو ہر معبود اپنی پیدا کی ہوئی مخلوق کو الگ لے بیٹھتا اور ضرور ایک دوسرے پر چڑھائی کر دیتا۔

دوسری دلیل یہ دی گئی ہے: لو کان فیھما الھۃ الا اللہ لفسدتا (اگر زمین و آسمان میں اللہ کے سوا اور معبود ہوتے تو زمین و آسمان دونوں تباہ و برباد ہو گئے ہوتے)۔ ان دلائل کے پیش کرنے کے بعد

انسانوں کو تاکید کی جاتی ہے۔ لاتتخذوا الٰہین اثنین (دو معبود مت بناؤ)۔
اللہ تعالیٰ کی ذات تمام دنیاوی رشتوں سے پاک ہے۔ ما اتخذ صاحبۃ ولا ولداً (اللہ تعالیٰ نے نہ بیوی اختیار کی اور نہ اولاد)۔

حیاتِ ابدی۔ اقتدار اعلیٰ کی ایک اور خصوصیت اس کا غیر فانی ہونا ہے جس کی نہ کوئی ابتداء ہے اور نہ انتہا۔ اسی صفت کے اظہار کے لیے قرآن مجید الحی والقیوم کے الفاظ استعمال کرتا ہے۔ غیر اسلامی اقتدار میں سب سے بڑا نقص یہ ہے کہ وہ آئے دن بدلتا رہتا ہے۔ اور اس میں ابدیت تو درکنار دنیا ہی کا ساتھ دینے کی سکت نہیں ہے۔ نظامِ عالم میں ہم آہنگی اور یکسانیت پیدا کرنے کے لیے ایسے اقتدار کی ضرورت ہے جو ازابتدار تا انتہا قائم رہے۔ قرآن مجید ہی کو یہ فخر حاصل ہے کہ اس نے اس ضرورت کو پورا کر دیا۔ اس کے پیش کردہ نظریہ کے مطابق اقتدار اعلیٰ ہمیشہ سے ہے اور ہمیشہ رہے گا۔ اسی سے ہی نظامِ عالم کی بقا اور فنا وابستہ ہے۔ للہ الامر من قبل ومن بعد یہی وجہ ہے کہ اس نظام میں ایک تسلسل اور ہم آہنگی پائی جاتی ہے۔ اور اس کے قوانین بالکل اٹل ہیں جن میں کسی قسم کے ردو بدل کی گنجائش نہیں۔

قدرتِ کاملہ۔ ایک اور خصوصیت جس کی نشاندہی قرآن مجید نے کی ہے وہ اقتدار اعلیٰ کی قدرتِ کاملہ ہے۔ اس کی مملکت کی کوئی حد نہیں ہے۔ زمین آسمان، چاند، تارے، جمادات، نباتات اور حیوانات سب پر اسی کا سکہ چلتا ہے۔ اس کے اختیارات میں کوئی دخل دینے والا نہیں ہے۔ اسی نظریہ کو قرآن میں جابجا ان اللہ علیٰ کل شیئ قدیر (بے شک اللہ تعالیٰ تمام چیزوں پر قدرت رکھنے والا ہے) کہہ کر پیش کیا ہے۔ مخلوقات پر اس کی حکمرانی کا یہ عالم ہے کہ ما من دابۃ الا ھو اٰخذ بناصیتھا (کوئی زمین پر چلنے والا نہیں ہے جس کی چوٹی اللہ تعالیٰ کے ہاتھ میں نہ ہو) فرشتوں کو اس کی تسبیح وتہلیل میں دن رات مشغول رہنے کے سوا کوئی چارہ نہیں اور وہ بغیر اجازت یا حکم کے اتر نہیں سکتے۔ ما نتنزل الا بامر ربک (اے نبی! فرشتے تیرے پروردگار کے حکم کے بغیر نہیں اترتے)۔ تنزل الملٰئکۃ والروح فیھا باذن ربھم (شب قدر میں فرشتے اور روح اپنے پروردگار کی اجازت سے اترتے ہیں)۔

قرآن کریم کے اقتدار اعلیٰ کو الوہیت کے ساتھ ساتھ ربوبیت کے اختیارات بھی حاصل ہیں۔ وہ خلاق عالم بھی ہے اور اس کا حکمراں اور روزی رساں بھی وہی ہے۔ یہ زمین اور آسمان نہ صرف اس

کے زیرِ تصرف ہیں اگر اس کا پیدا کرنے والا اور ان کو نیست سے ہست میں لانے والا وہی ہے۔ فرمایا ہے۔ الا له الخلق والامر (خبردار ہو جاؤ کہ پیدا کرنا اور حکومت کرنا اسی کے لیے مخصوص ہے)۔ اس کے اختیارات اسی دنیا تک محدود نہیں ہیں بلکہ اس دنیا کی تباہی کے بعد بھی مالك یوم الدین ۔ ہوگا اور قیامت کے دن تمام بادشاہوں سے دریافت کرے گا لمن الملك الیوم (آج بادشاہت کس کی ہے؟) کس میں یارائے جواب ہوگا کہ اس کا جواب دے تو خود ہی جواب دے گا۔ لله الواحد القهار۔

قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کی قدرت کے متعلق مزید بیان کیا گیا ہے کہ حکمرانی میں اپنی مرضی کے مطابق کام کرتا ہے کسی کو اس کے حکم میں چون وچرا کرنے کی مجال نہیں ہے۔ فرمایا ہے یحکم ما یرید (جو چاہتا ہے حکم دیتا ہے) اور واللہ یحکم لامعقب لحکمه (اللہ تعالیٰ حکم دیتا ہے کوئی اس کے حکم کو پیچھے ڈالنے والا نہیں ہے)۔

سطوت وجبروت بھی قرآنی اقتدار اعلیٰ کی ایک نمایاں خصوصیت ہے۔ قرآن کی رو سے اللہ تعالیٰ کی بالادستی مسلم ہے۔ وہ سب سے بزرگ و برتر ہے کوئی دوسرا اس کے مدمقابل نہیں انه هو العلی الکبیر : (وہی سب سے بلند وبزرگ ہے)۔ اس کی ذات میں جملہ قوتیں جمع ہیں ان القوة لله جمیعاً (بے شک سب قوت اللہ ہی کے لیے ہے)۔ ایک اور جگہ فرمایا۔ ان ربك هو القوی العزیز (بے شک تیرا رب ہی قوت والا اور غالب ہے) وہ اپنے بندوں پر مکمل غلبہ رکھتا ہے۔ هو القاهر فوق عبادہ ۔ حتیٰ کہ جس فرد یا قوم کو عزت دے تو کوئی ذلیل نہیں کر سکتا اور جسے ذلیل کرے تو اسے عزت دینے والا کوئی نہیں۔ وان یمسسك الله بضر فلا کاشف له الا هو وان یردك بخیر فلا راد لفضله (اگر عذاب تجھے کوئی تکلیف پہنچائے تو اس تکلیف کا سوائے اس کے اور کوئی دور کرنے والا نہیں۔ اور اگر تجھے بھلائی پہنچانے کا ارادہ کرے تو اس کے فضل کو کوئی مٹانے والا نہیں)۔ قوموں کا عروج و زوال بھی اس کے رحم وغضب پر منحصر ہے۔ اذا اراد الله بقوم سوءً فلا مرد له ومالهم من دونه من وال (جب اللہ تعالیٰ کسی قوم کے ساتھ برائی کا ارادہ کرتا ہے تو کوئی اس کا دفعیہ کرنے والا نہیں ہے اور اس کے سوا کوئی ان کا کارساز نہیں ہے)۔

کائنات

ساری کائنات کا خالق اللہ تعالیٰ ہے۔ کائنات کی تخلیق میں اسے کسی قسم کی دقت یا تکلیف۔

محسوس نہیں ہوئی وہ خود فرماتا ہے کہ مَا مسنا من لغوب (ہمیں کسی قسم کی تکان نہیں ہوئی ، صرف لفظ کُن کے کہہ دینے سے چیزیں پیدا ہوگئیں۔ واذا قضیٰ امرًا فانما یقول لہ کن فیکون (جب وہ کسی کام کا ارادہ کر لیتا ہے تو صرف یہ کہہ دیتا ہے کہ ہو جا تو وہ ہو جاتا ہے)۔ اس تخلیق میں اس کی اپنی مرضی کے سوا کسی کو دخل حاصل نہیں۔ یخلق مَا یشَاء اس کی شان ہے۔ صرف اس نے کائنات کو پیدا ہی نہیں کیا بلکہ جیسے کہ نیست سے ہست میں لانے والا وہی ہے اسی طرح ہست سے نیست کرنے والا وہی ہوگا۔ اللہ یبدؤ الخلق ثم یعیدہٗ ثم الیہ ترجعُون (اللہ تعالیٰ ہی مخلوق کو اوّل بار پیدا کرتا ہے پھر اسے دوبارہ پیدا کرتا ہے پھر تم سب اس کی طرف لوٹائے جاؤ گے) زمین و آسمان اور ان کے درمیان کی تمام چیزیں اسی ہی کی بنائی ہوئی ہیں۔ چھ دن میں زمین و آسمان بن کر تیار ہو گئے۔ خلق السمٰوٰت والارض فی ستۃ ایّام صرف زمین کی تخلیق پر دو دن لگے خلق الارض فی یومین زمین پر پہاڑ بنانے اور نباتات کے اگانے میں صرف چار دن صرف ہوئے۔

انسان

یہ تمام کائنات انسان کے فائدے اور آرام کے لیے پیدا کی گئی ہے۔ خلق لکم ما فی الارض جمیعًا (اللہ تعالیٰ نے تمہارے لیے زمین کی تمام چیزیں پیدا کی ہیں) زمین کو حضرت انسان کے لیے قیام گاہ قرار دیا ہے تاکہ وہ ایک مقررہ وقت تک اس کی چیزوں سے تمتع حاصل کر سکے ولکم فی الارض مستقرٌ ومتاعٌ الیٰ حین۔ زمین ہی سے وہ پیدا ہوا ہے وہیں مرے گا اور اسی زمین سے دوبارہ زندہ کیا جائے گا۔ فیھا تحیون وفیھا تموتون ومنھا تخرجُون (زمین ہی میں زندگی بسر کرو گے اور اسی میں مرو گے اور اسی میں سے دوبارہ نکالے جاؤ گے)۔ انسان کی ساخت مٹی کی ہے۔ وہ اگرچہ نحیف و نزار پیدا کیا گیا ہے۔ خلق الانسان ضعیفا لیکن جسمانی لحاظ سے حسن و جمال کا وہ پتلا ہے۔ ایک جگہ فرمایا ہے کہ وصورکمْ فاحسن صورکم (اللہ تعالیٰ نے تمہاری صورتیں بنائیں اور اچھی صورتیں بنائی ہیں)۔ دوسری جگہ ارشاد ہوا۔ لقد خلقنا الانسان فی احسن تقویم (ہم نے انسان کو بہتر سے بہتر ساخت کا پیدا کیا ہے)۔ اس کے علاوہ اسے دیگر مخلوقات پر فوقیت عطا فرمائی ہے ولقد کرمنا بنی آدم وحملنٰھم فی البر والبحر ورزقنٰھم من الطیّبٰت وفضلنٰھم علیٰ کثیر ممن خلقنا تفضیلا (ہم نے بنی آدم کو فضیلت دی اور ان کو خشکی اور دریا میں ہم اٹھائے پھرے اور ان کو عمدہ عمدہ چیزوں سے رزق دیا اور ان کو بہت سی مخلوقات پر

فضیلت دی)۔ انسان کو اللہ تعالےٰ نے نیک و بد میں تمیز کرنے کی صلاحیت عطا فرمائی ہے۔ اسی لیے دیگر مخلوقات کے مقابلے میں اس کے اختیارات وسیع ہیں۔ یہ اس کے اختیارات میں داخل ہے کہ انسان چاہے تو اللہ کا فرماں بردار بندہ بنے یا وہ چاہے تو نافرمان بن جائے۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے۔ اناھدینہ السبیل اما شاکراً و اما کفوراً (بے شک ہم نے انسان کو نیکی اور بدی کے راستے دکھلا دیئے ہیں اب وہ یا تو شکر گزار بن سکتا ہے یا ناشکرا)۔ ایک جگہ اور ہے کہ وھدینہ النجدین (ہم نے نیکی و بدی کی دونوں راہیں اسے دکھلا دی ہیں)۔ خیر و شر میں تمیز اس کو الہام کے ذریعہ سکھلائی گئی ہے فالھمھا فجورھا و تقوٰھا (انسان کے دل میں گناہ اور پرہیزگاری ڈال دی گئی ہے)۔ انسان کی یہی عظمت تھی جس کے پیش نظر اسے خلیفۃ اللہ فی الارض بنایا گیا۔ اس کے اس تقرر پر ملائکہ نے ان الفاظ میں احتجاج کیا۔ اتجعل فیھا من یفسد فیھا و یسفک الدماء (کیا آپ روئے زمین میں ایسی مخلوق کو خلافت عطا فرمائیں گے جو فتنہ و فساد برپا کرے گی اور خونریزی کرے گی)۔ لیکن جب انسان اور فرشتوں کی علمیت اور صلاحیت کا مقابلہ ہوا تو فرشتوں کو شکست ہوئی۔

دنیا نے انسانوں کے بہت سے درجے قائم کر دیئے ہیں۔ ادنیٰ اور اعلیٰ کی تفریق پیدا کر دی ہے۔ لیکن قرآن مجید نے انسانوں کی دو ہی گروہ بندی کی ہے۔ ایک مومن اور دوسرا کافر۔ حسب و نسب، مال و دولت کے ذریعہ باہمی امتیاز کو مہمل قرار دیا گیا ہے۔ شریف ترین انسان قرآن مجید کی رو سے وہ ہے جو خداوند تعالیٰ سے سب سے زیادہ ڈرتا ہو۔ جو لوگ قرآن کی بتلائی ہوئی چند باتوں کا اقرار کر لیتے ہیں ''مومنین کے زمرہ میں داخل ہو جاتے ہیں۔ وہ کیا باتیں ہیں جن کو مان لینے کا مطالبہ کیا ہے'' قرآن ہی کے الفاظ میں سنیئے:

امن الرسول بما انزل الیہ من ربہ والمومنون ۰ کل امن باللہ وملئکتہ وکتبہ ورسلہ لا نفرق بین احد من رسلہ و قالوا سمعنا واطعنا غفرانک ربنا والیک المصیر	جو کتاب رسول اللہ پر نازل ہوئی اس پر رسول اللہ خود اور دیگر تمام مومنین ایمان لائے ہیں۔ ان مسلمانوں میں سے ہر ایک اللہ پر، اس کے فرشتوں پر، اس کی کتابوں پر اور اس کے بھیجے ہوئے پیغمبروں پر ایمان لایا ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ ہم ان پیغمبروں کی حقانیت میں کوئی فرق نہیں سمجھتے وہ کہتے ہیں کہ خداوندا ہم نے تیرے احکامات سنے ہم ان کی اطاعت کرتے ہیں تو ہمیں بخش دے ہم سب کو تیرے ہی

پاس لوٹ کر جانا ہے۔

لیکن صرف زبان سے ایمان لانا کافی نہیں ہے بلکہ ایمان کی تکمیل اس وقت ہوتی ہے جب کہ اس کے ذریعہ انسان میں ثبات قدمی اور اولوالعزمی کی صفات حمیدہ پیدا ہو جائیں۔ اس امر کی طرف قرآن مجید نے اس طرح اشارہ کیا ہے :

احسب الناس ان یترکوا ان یقولوا آمنا وھم لا یفتنون ہ	کیا لوگ اس خام خیالی میں مبتلا ہیں کہ وہ صرف اس بات کے کہہ دینے پر کہ ہم ایمان لائے چھوڑ دیئے جائیں گے اور ان کی آزمائش نہیں کی جائے گی۔

قرآن کریم نے مومنین کی بلند کرداری اور اعلیٰ خلق پر بہت زیادہ زور دیا ہے۔ اس کے حصول کے لیے چند قانونی پابندیاں بھی عائد کی ہیں اور زیادہ تر اخلاقی بندشوں میں انھیں جکڑ دیا گیا ہے۔ توحید کے ذریعہ ان میں ریاکاری اور نمائش کو بیخ و بن سے اکھاڑ پھینکا گیا ہے۔ ان مومنین کی پہچان یہ بتلائی کہ جب اللہ کا نام لیا جاتا ہے تو ان کے دل کانپ اٹھتے ہیں۔ جب قرآنی آیات تلاوت کی جاتی ہیں تو ان کے ایمان میں اضافہ کا باعث بنتی ہیں۔ مومنین اپنے پروردگار پر بھروسہ کرتے ہیں۔ نماز پابندی سے پڑھتے ہیں اور اللہ کی راہ میں مال خرچ کرتے ہیں (سورہ انفال) جہاد و ہجرت کو مومنین کی علامت بتایا گیا ہے۔ ان کے علاوہ جو لوگ کہ مہاجرین کو پناہ دینے والے اور مہاجرین کی مدد کرنے والے ہیں انھیں بھی مومنین کے زمرے میں داخل کیا گیا ہے۔ فرمایا ہے کہ :

والذین آمنوا وھاجروا وجاھدوا فی سبیل اللہ والذین آووا ونصروا اولئک المومنون حقا	جو لوگ ایمان لائے اور انہوں نے ہجرت کی اور راہ خدا میں جہاد کیا اور جنہوں نے مسلمانوں کو پناہ دی اور ان کی مدد کی وہی سچے مومن ہیں۔

خلافت

مومنین ہی خلافت ارضی کے مستحق ہیں۔ اللہ کی ہمیشہ سے یہ سنت رہی ہے کہ اپنے نیک بندوں ہی کو اپنی نیابت کے فرائض سپرد کرتا ہے۔ فرمایا ہے :

وعد اللہ الذین آمنوا منکم وعملوا الصلحت لیستخلفنھم فی الارض کما استخلف الذین من قبلکم۔	اللہ تعالیٰ نے مومنین اور نیکوکاروں سے یہ وعدہ کیا ہے کہ وہ ان کو زمین میں حاکم بنائے گا جس طرح کہ تم سے پہلے لوگوں کو خلافت تفویض کی۔

جیسا کہ پہلے بتایا جا چکا ہے اقتدار اعلیٰ اللہ کے پاس ہے۔ لیکن انسان کو اس نے خلافت سے سرفراز فرمایا ہے ان الارض للہ یورثھا من یشاء من عبادہٖ (زمین اللہ ہی کی ہے وہ اپنے بندوں میں سے جسے چاہتا ہے وارث بنا دیتا ہے) اس وارث کے متعلق بھی وضاحت کر دی گئی ہے۔ ان الارض یرثھا عبادی الصالحون (زمین کی خلافت کے وارث صرف میرے نیک بندے ہی ہیں)۔

فرائض

عوام کے دنیاوی مفادات اور دینی مصالح کا خیال رکھنا اس خلافت کے فرائض میں داخل ہے فتنہ و فساد کا انسداد، عدل و انصاف کا قیام معاشرے کی اصلاح، قانون الٰہی کی حفاظت اور اس کا اجراء، باغیوں کی سرکوبی خلافت کے فرائض ہیں۔ اب ہم ان میں سے ایک ایک فریضہ سے الگ الگ بحث کرتے ہیں۔

١۔ قیام امن۔ خلافت ارضی کے فرائض میں اہم ترین فریضہ امن و امان کا قیام ہے جس کے بغیر صحیح معنوں میں حکومت کا تصور بھی نہیں کیا جا سکتا۔ قرآن مجید میں مختلف طریقوں سے امن کی اہمیت بیان ہوئی ہے۔ حضرت ابراہیم علیہ السلام بڑے عظیم الشان پیغمبر تھے۔ بنائے کعبہ اور آبادی مکہ کے فرائض کی انجام دہی کے بعد اس شہر کے لیے جو دعا کرتے ہیں وہ یہ ہے۔ رب اجعل ھذا البلد امنا وارزق اھلہ من الثمرات (خداوندا اس شہر کو امن کی جگہ بنا دے اور اس کے باشندوں کو میوہ جات کے ذریعہ روزی دے)۔ اس کے علاوہ بنی اسرائیل سے جن باتوں کا عہد لیا گیا ان میں ایک یہ بھی تھا — لا تسفکون دماءکم (کہ تم خونریزی نہیں کرو گے)۔ اکثر و بیشتر انبیاء کرام جو وقتاً فوقتاً بنی نوع انسان کی ہدایت پر مامور ہوئے ان کی بنیادی تعلیم یہی تھی۔ مثلاً صالح علیہ السلام قوم ثمود کو اللہ کی عطا کردہ نعمتوں کو گنوانے کے بعد ان سے اس چیز کا مطالبہ کرتے ہیں۔ لا تعثوا فی الارض مفسدین (دیکھو کم از کم یہ کرو کہ روئے زمین میں فساد نہ برپا کرتے پھرو)۔ مدین کو بھی حضرت شعیب علیہ السلام نے جہاں بہت سی چیزوں سے منع فرمایا وہاں فتنہ و فساد پھیلانے کی شدید ممانعت کی۔ حضرت شعیبؑ کی تعلیمات کی اہمیت کا اندازہ اس بات سے لگایا جا سکتا ہے کہ قرآن حکیم کی تین سورتوں — سورۂ ہود، سورۂ شعراء اور سورہ عنکبوت — میں۔ لا تعثوا فی الارض مفسدین کے الفاظ دہرائے گئے ہیں۔ اس کے علاوہ قرآن مجید میں فتنہ کو قتل سے زیادہ سخت جرم قرار دیا گیا ہے۔ فرمایا ہے:

الفتنۃ اشد من القتل اور جہاد کا وجوب اس وقت تک مسلمانوں پر ہے جب تک کہ فتنہ بیخ و بن سے ختم نہ ہوجائے۔ قاتلوھم حتی لا تکون فتنۃ ویکون الدین کلہ للہ (ان کافروں سے جنگ جاری رکھو حتیٰ کہ فتنہ وفساد برائے نام بھی باقی نہ رہ جائے اور دین خالصۃً اللہ ہی کے لیے ہو جائے) مفسدین کے لیے قرآن مجید میں بے شمار مواقع پر وعید آئی ہے کئی جگہ فساد برپا کرنے کی ممانعت کی گئی ہے۔ مفسدین کے حرکات کی پردہ دری کر کے مسلمانوں کو ایسا کرنے سے منع کیا گیا ہے۔ فرمایا ہے۔ سعی فی الارض لیفسد فیھا ویھلک الحرث والنسل (وہ کوشش کرتا ہے کہ روئے زمین پر فساد برپا کرے۔ کھیتی باڑی اور نسل کو تباہ و برباد کر دے) یہ بھی فرمایا ہے کہ مفسدین کے منصوبے خاک میں مل کر رہتے ہیں اور کبھی انہیں کامیابی کا منہ دیکھنا نصیب نہیں ہوتا ان اللہ لا یصلح عمل المفسدین (اللہ تعالیٰ مفسد لوگوں کے کام بننے نہیں دیتا) بلکہ ایک سے زیادہ موقعوں پر فتنہ پردازوں کو اللہ کی محبت سے محروم قرار دیا گیا ہے۔ ان اللہ لا یحب المفسدین (اللہ تعالیٰ مفسدوں کو دوست نہیں رکھتا)

قرآن کریم میں چند ہی جرائم کی سزائیں بیان کی گئی ہیں ان میں باغیوں اور مفسدوں کے لیے شدید ترین سزا تجویز ہوئی ہے۔ فرمایا ہے

انما جزاء الذین یحاربون اللہ ورسولہ ویسعون فی الارض فساداً ان یقتلوا او یصلبوا او تقطع ایدیھم وارجلھم من خلاف او ینفوا من الارض۔

ان لوگوں کی سزا جو اللہ اور اس کے رسول سے جنگ کرتے ہیں اور روئے زمین پر فتنہ و فساد برپا کرتے پھرتے ہیں یہ ہے کہ وہ قتل کر دیئے جائیں یا ان کو پھانسی پر لٹکا یا جائے یا مخالف طرف کے ہاتھ اور پیر کاٹ لیے جائیں یا ان کو جلا وطن کر دیا جائے

۲۔ قیام عدل۔ اسلامی خلافت کا دوسرا فریضہ عدل و انصاف کا قائم کرنا ہے۔ خلیفہ کو فصل خصومات نیز دیگر امور مملکت کی انجام دہی میں غیر جانبدار رہنا چاہیئے۔ قرآن مجید میں انصاف کرنے کا صریح حکم دیا گیا ہے۔ فرمایا ہے۔ ان اللہ یامر بالعدل (اللہ تعالیٰ تمہیں انصاف کرنے کا حکم دیتا ہے) دوسری جگہ حکم دیا ہے واذا حکمتم بین الناس ان تحکموا بالعدل (جب تم لوگوں کے جھگڑوں کا فیصلہ کرو تو انصاف کے ساتھ کیا کرو) یہی نہیں بلکہ خلیفہ کو تاکید کی گئی ہے کہ انصاف میں اپنی خواہشات کو دخل نہ دیں۔ ذاتی عناد اور دشمنی کے باعث انصاف کا دامن ہاتھ سے نہ جانے دیں۔ لا یجرمنکم شنآن قوم علی الا تعدلوا اعدلوا ھو اقرب للتقوی (کسی قوم کی دشمنی تمہیں اس بات پر آمادہ نہ کرے کہ تم انصاف نہ کرو انصاف ہر حال میں کرو انصاف تقویٰ سے بہت قریب ہے) حتیٰ کہ یہود مدینہ نے رسول اللہ صلعم کی

ایذا رسانی میں کونسا دقیقہ اٹھا رکھا تھا۔ یہاں تک کہ متعدد بار قتل کرنے کے منصوبے بھی بنائے ان تمام چیزوں کے باوجود آپ کو حکم دیا گیا۔ ان حکمت فاحکم بینھم بالقسط ان اللہ یحب المقسطین (اگر آپ ہیود کے معاملات کا فیصلہ کریں تو انصاف کے ساتھ کریں (اس بات کو ذہن میں رکھیں) کہ اللہ تعالیٰ انصاف کرنے والوں کو درست رکھتا ہے)

قرآنی تعلیمات کی یہ خصوصیت ہے کہ جب کسی مہتم بالشان کام کا حکم دیا جاتا ہے تو اس حکم کی عدم تعمیل میں جو قباحتیں مضمر ہوتی ہیں ان کو بھی بیان کر دیا جاتا ہے تاکہ اس حکم کی پیروی کرنے کے فوائد اور اس کی خلاف ورزی کرنے کے نقصانات دونوں نظروں کے سامنے رہیں۔ یہی حال عدل کا ہے۔ قرآن مجید نے عدل کی تاکید کی اور اس کے فوائد گنوائے تو ظلم کے مضر اثرات کی بھی نشاندہی کی تاکہ انسانی طبائع عدل کی طرف راغب اور ظلم سے متنفر ہو جائیں۔ ظلم کے متعلق کئی جگہ قرآن مجید میں اس بات سے مطلع کیا گیا ہے کہ ظالم گمراہ ہوتا ہے اور اللہ تعالیٰ کی ہدایت و رہنمائی سے وہ محروم ہوتا ہے۔ کبھی۔ واللہ لا یھدی القوم الظالمین فرمایا اور کہیں ان اللہ لا یھدی القوم الظالمین ارشاد ہوا ہے۔ ظاہر ہے جو قوم یا فرد ہدایت الٰہی سے محروم ہوں گے ان کا زیادہ دن تک برسر اقتدار رہنا امر محال ہے۔ یہی نہیں کہ اللہ تعالیٰ ظالموں کو ہدایت سے محروم رکھتا ہے بلکہ وہ ظالموں کو اور بھی کفر و معصیت میں مبتلا ہو جانے کے مواقع فراہم کر دیتا ہے۔ ویضل اللہ الظالمین (اللہ تعالیٰ ظالموں کو گمراہ کر دیتا ہے) جس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ ظالم حکام کھلی گمراہی میں مبتلا ہو جاتے ہیں بل الظالمون فی ضلٰلٍ مبین اور نوبت یہاں تک پہنچ جاتی ہے کہ وہ بالکل بے یار و مددگار اور بغیر کسی مونس و غم خوار کے رہ جاتے ہیں۔ والظٰلمون ما لھم من ولی ولا نصیر (ظالم لوگوں کا نہ کوئی دوست ہوتا ہے اور نہ ہی مددگار) اور وہ اللہ تعالیٰ کی لعنت کے مستحق قرار پاتے ہیں لعنۃ اللہ علی الظالمین۔ حالت نزع میں ان کی جو حالت ہوتی ہے اس کو قرآن کے الفاظ ہی میں سنئیے:

ولو تری اذ الظٰلمون فی غمرات الموت والملٰئکۃ باسطوا ایدیھم اخرجوا انفسکم الیوم تجزون عذاب الھون۔

کاش تو ظالموں کو اس وقت دیکھے کہ موت کی بے ہوشی ان پر طاری ہو اور فرشتے ان کی طرف اپنے ہاتھ بڑھا رہے ہوں کہ اپنی جانیں نکالو۔ آج تم کو ذلت کے عذاب کی سزا دی جائے گی۔

اس عذاب کو جو ظالموں کو دیا جائے گا قرآن نے مختلف مواقع پر مختلف الفاظ استعمال کئے ہیں کہیں عذاب الھون کہا گیا ہے۔ کہیں عذاب نکرا (برا یا سخت عذاب) سے تعبیر کیا گیا ہے۔ ایک موقع

پر عذاب الخلد (دوامی عذاب) بھی آیا ہے۔ عذاب الیم، عذاب کبیر اور عذاب عظیم بھی فرمایا گیا ہے۔ ظالموں کے بارے میں غالباً سب سے زیادہ دل ہلا دینے والی آیت یہ ہے:

انا اعتدنا للظلمین نارا احاط بھم سرادقھا وان یستغیثوا یغاثوا بماء کالمھل یشوی الوجوہ بئس الشراب وساءت مرتفقا۔

منکروں کے لیے ہم نے ایسی آگ تیار کر رکھی ہے جس کی قناتیں ان کو چاروں طرف سے گھیر لیں گی اور اگر فریاد کریں گے تو جس پانی سے ان کی فریاد رسی کی جائے گی وہ پگھلے ہوئے تانبے کی طرح ہوگا منہ کو بھون ڈالے گا۔ برا پانی ہے اور آرام کے اعتبار سے بُری جگہ ہے۔

ان آیات کے علاوہ قرآن کریم میں اور بھی آیتیں ہیں جن میں ظالموں کے عبرت ناک انجام، ان کی حسرت و ندامت، بے بسی اور بے کسی کی جیتی جاگتی تصویر کھینچی گئی ہے۔

عدل و انصاف کا قیام صرف حکمراں ہی پر فرض نہیں ہے بلکہ عوام سے بھی حکومت الٰہیہ میں یہ توقع رکھی جاتی ہے کہ وہ اس سلسلے میں حکومت کے ساتھ تعاون کریں گے۔ مجرمین کو کیفر کردار تک پہنچانے کے لیے شہادت چھپانے کی ہرگز کوشش نہ کریں گے خواہ اس شہادت کی وجہ سے ان کے والدین اور دیگر قریبی اعزا ہی کیوں نہ متاثر ہوتے ہوں۔ یہی نہیں بلکہ خود اپنی جان کی پرواہ نہ کر کے انہیں صحیح شہادت دینا چاہیئے فرمایا ہے کہ کونوا قوامین بالقسط شھداء للہ ولو علی انفسکم او الوالدین والاقربین۔ (اے مسلمانو! تم خدا کے لیے انصاف کے ساتھ گواہی دینے کے لیے کھڑے ہو جایا کرو خواہ یہ گواہی تمہارے یا تمہارے والدین اور تمہارے اعزا ہی کے خلاف کیوں نہ ہو) کسی مملکت میں ایسے افراد موجود ہوں تو ظاہر ہے کہ عدل و انصاف کا کام کتنا آسان ہو جائے گا۔ گواہی چھپانے والے کو گناہکار بتلایا گیا ہے من یکتمھا فانہ اثم قلبہ (اور جو شخص شہادت کو چھپائے گا تو یقیناً اس کا دل گناہ گار ہوگا) گواہی کے متعلق اس امر کی بھی تصریح کر دی گئی ہے کہ دبی زبان سے باتیں نہ بتلائی جائیں بلکہ نہایت وضاحت کے ساتھ دلیرانہ طور پر بیان دیا جائے اور نہ ہی گول مول بات کر کے معاملات پر پردہ ڈالنے کی کوشش کرنی چاہیئے ان تلوا او تعرضوا فان اللہ کان بما تعملون خبیرا (تم اگر دبی زبان سے گواہی دو گے یا روگردانی کرو گے تو جان لو کہ اللہ تعالیٰ تمہارے اعمال کی خبر رکھتا ہے) ایک موقعہ پر گواہی چھپانے والے کو بدترین ظالم کہا گیا ہے کیونکہ گواہ کی بد دیانتی یا بزدلی ظلم کا سب سے بڑا سبب ہوتا ہے من اظلم ممن کتم شھادۃ عندہ من اللہ ... (اس شخص سے بڑھ کر ظالم کون ہو سکتا ہے جس نے اس گواہی کو

چھپا یا ہو جو اللہ کی طرف سے اس پر واجب تھی)۔ ان یکن غنیا او فقیرا فاللہ اولیٰ بھما ۔
قرآن مجید گواہوں کو تسلی دیتا ہے کہ انہیں صحیح گواہی دینے کے باعث کسی کے مالی نقصانات کی فکر دامنگیر نہ ہونی چاہیئے کیونکہ امیر و غریب کو اگر نقصان پہنچے بھی تو ان کا خیر خواہ فی الحقیقت اللہ تعالیٰ ہی ہے ۔ اس لیے یہ سمجھ کر کہ کسی غریب کو سچی شہادت کی وجہ سے نقصان پہنچ جائے گا غلط ہے ۔

اسلامی حکومت میں غیر مسلموں کو یہ اختیار ہوتا ہے کہ عدالتی معاملات میں اپنے شخصی قوانین کے ذریعہ فیصلہ کرانے کے لیے اپنے ہم مذہبوں کو جج مقرر کریں لیکن کوئی غیر مسلم اگر اسلامی حکومت ہی سے فیصلہ کرانے پر مصر ہو تو حکومت ان کے مقدمات کا فیصلہ کر دے گی۔ لیکن انصاف ہر حالت میں اس کے پیش نظر رہے گا۔ سورہ مائدہ کی ۴۲ سے ۵۰ تک آیتیں اس بات کی طرف دلالت کرتی ہیں۔

(باقی)

شاہ محمد جعفر پھلواروی

پاکستانی ثقافت

ہر شے کی تعریف الفاظ میں کرنا بس اسی حد تک ممکن ہے کہ اس چیز کا ایک دھندلا سا نقش اُبھر کر سامنے آجائے۔ تعریف سے کسی شے کو پہچاننے میں مدد تو مل سکتی ہے لیکن پہچان کا سارا دارومدار محض تعریف پر نہیں۔ ہو سکتا ہے کہ ایک ان پڑھ شخص ایک چیز کی تعریف سے بالکل نا واقف ہو لیکن اس چیز کو پہچاننے میں اسے کوئی دشواری نہ ہو اور اسی طرح یہ بھی عین ممکن ہے کہ ایک آدمی کسی چیز کی تعریف تو کر دے لیکن جب وہ چیز اس کے سامنے آئے تو وہ پہچان نہ سکے۔ جہاں تک مادی محسوسات کا تعلق ہے ہم یہی دیکھتے ہیں کہ تجربے یا وجدان سے ایک شے بڑی آسانی سے پہچان لی جاتی ہے۔ بچہ "ماں" کی منطقی تعریف سے قطعاً نا آشنا ہوتا ہے لیکن وہ اپنی ماں کو سب سے زیادہ پہچان لیتا ہے۔ ایک دہقانی بڑی آسانی سے کالی گائے اور کالی بھینس میں یا گھوڑے اور خچر میں تمیز کر لیتا ہے حالانکہ وہ دونوں کی امتیازی تعریف سے بالکل نابلد ہوتا ہے۔ اسی طرح اگر ایک اہل علم کے سامنے آپ کسی نادیدہ شے کی نہایت جامع مانع تعریف کر دیں تو یہ کوئی ضروری نہیں کہ جب وہ چیز پہلی بار آپ کے سامنے آئے تو آپ اسے فوراً پہچان بھی لیں۔

یہ تو مادی محسوسات کا حال ہے۔ اس سے زیادہ دشواری وہاں پیش آتی ہے جہاں محسوسات کی بجائے صرف ذہنی تصورات ہوں، اقدار ہوں یا مطلق (ABSOLUTE) قسم کی چیزیں ہوں۔ ہر دل میں کسی نہ کسی کی محبت ہوتی ہے لیکن محبت کی منطقی تعریف مشکل ہے۔ صاحب اولاد جانتا ہے کہ اولاد کی محبت کیا ہوتی ہے لیکن اس کی کوئی ایسی تعریف ممکن نہیں کہ ایک بے اولاد شخص کو بھی اس کا احساس ہو جائے۔ ان اقدار کی صحیح شناخت میں تجربہ، وجدان، عقل و فہم وغیرہ سب ہی منطقی تعریف کے شریک و معین ہوتے ہیں۔

غرض تعریف بہت کچھ ہے لیکن سب کچھ نہیں۔ اس سے بہت کچھ مدد ملتی ہے لیکن شناخت کا سارا دارومدار اسی پر نہیں۔ یوں کہیئے کہ اس سے پورا کام تو نہیں چل سکتا لیکن اس کے بغیر بھی کام نہیں چلتا۔

اس دوگونہ دشواری کے اعتراف کے بعد اب آئیے ثقافت (CULTURE) کی طرف۔

اسلامی ثقافت کی کیا تعریف ہے؟ پھر پاکستانی ثقافت کیا ہے؟ نیز کسی ثقافت کی اصل محرک و عامل کیا شے ہے؟ ان سوالوں کو حل کرنے سے پہلے ہمیں یہ جاننا پڑے گا کہ خود ثقافت کیا چیز ہے اور اس کی کیا تعریف ہے؟ ثقافت دراصل ترجمہ ہے انگریزی لفظ کلچر کا۔ اور اس کی تعریف انسائیکلو پیڈیا آف ریلیجنز اینڈ ایتھکس میں یوں ہے:

"TO BACON THE WORLD IS INDEBTED FOR THE TERM, AS WELL AS FOR THE PHILOSOPHY OF CULTURE WHILE OF ITSELF THE NOTION OF CULTURE MAY BE BROAD ENOUGH TO EXPRESS ALL FORMS OF SPIRITUAL IN MAN —— INTELECTUAL, RELIGIOUS, ETHICAL —— IT IS BEST UNDERSTOOD INTENSIVELY AS HUMANITY'S EFFORT TO ASSERT ITS INNER AND INDEPENDANT BEING

یعنی دنیا اس لفظ کلچر اور اس کے فلسفے کے معاملے میں بیکن کی رہینِ منت ہے .... کلچر کا مفہوم اتنا وسیع ہو سکتا ہے کہ انسانی زندگی کے مختلف مظاہر اور متنوع صورتوں مثلاً ذہنی، مذہبی اور اخلاقی سب پر حاوی ہو۔ دوسرے لفظوں میں ہم کہہ سکتے ہیں کہ انسانیت نے جہاں کہیں اپنے داخلی اور نفسیاتی پہلوؤں کو اور اپنے ارادہ و اختیار کی گہرائیوں کو ظاہر کرنے کی کوشش کی ہے وہی کلچر ہے۔

(ENCYCLOPAEDIA OF RELIGIONS AND ETHICS P. 358)

اس تعریف سے معلوم ہوتا ہے کہ ثقافت اتنی ہمہ گیر چیز ہے کہ انسانی زندگی کے تمام گوشے اس کے اندر آجاتے ہیں۔ اس میں ایک قوم کا رہن سہن، لباس، خوراک، عبادات، شادی و مرگ کی رسوم، نشست و برخاست، معاملات حتیٰ کہ جنتری اور موسیقی اور تعمیراتی نقشے وغیرہ ساری چیزیں آجاتی ہیں۔ اسی مفہوم کو بعض اہل لغت WAY OF LIFE OF A NATION یعنی قومی اندازِ زیست سے تعبیر کرتے ہیں۔

اب سوال یہ ہے کہ کسی ثقافت کے عوامل یعنی اصل محرک کیا چیز ہے؟ وہ کونسی چیز ہے جو کسی کلچر کی تخلیق کرتی ہے؟ اس تعریف سے بھی واضح ہے کہ ہر ثقافت کا محور کوئی عقیدہ ہوتا ہے۔ زندگی اور کائنات کے بارے میں جس قوم کا جو تصور ہوگا اسی تصور کے گرد اس کی ساری ثقافت گردش کرے گی

یہ ناممکن ہے کہ عقیدہ کچھ اور ہو اور عمل کچھ اور۔ لفظ عقیدہ ہم عام رواج کے مطابق بول رہے ہیں ورنہ اس کے لیے زیادہ صحیح لفظ ایمان ہے۔ انسان پہلے ایمان لاتا ہے جو ہوتا ہی ہے بالغیب ـــــ اس کے بعد ہی اس کا عمل شروع ہوتا ہے۔ اگر عمل میں نقص ہو تو لازمی طور پر اسے ناقص ایمان ہی کا نتیجہ سمجھنا چاہیئے۔

عام طور پر یہ سمجھا جاتا ہے کہ ایمان کے خلاف بھی عمل ہوتا ہے اور مثال یہ پیش کی جاتی ہے کہ چور چوری کو بُرا سمجھتا ہے اور اس کی برائی پر ایمان رکھتا ہے لیکن اس کے باوجود وہ چوری بھی کرتا ہے۔ لیکن گہرائی میں جا کر دیکھئے تو معلوم ہوگا کہ اس کی چوری بھی اس کے کسی ایمان ہی کا نتیجہ ہے۔ ایک طرف اس کا ایمان بظاہر یہ ہے کہ چوری بُری چیز ہے لیکن دوسری طرف اس کا یہ بھی عقیدہ ہے کہ اگر میں چوری نہ کروں گا تو بھوکا مر جاؤں گا۔ یہ دوسرا عقیدہ اس کے دل و دماغ پر اتنا چھایا ہوا ہوتا ہے کہ چوری کی برائی پر اس کا جو ایمان ہے وہ دب کر رہ جاتا ہے۔ چوری کے وقت تو اس کا یہ ایمان ـــــ کہ چوری بُری چیز ہے ـــــ گویا ختم ہو جاتا ہے۔ یہی وہ مضمون ہے جسے ایک حدیث میں یوں بیان کیا گیا ہے: لا یزنی الزانی وھو مومن ..... الخ۔ زانی زنا کے وقت مومن نہیں ہوتا۔ اگر انسان کا یہ عقیدہ دایمان و یقین ہو کہ یہ سنکھیا کی ڈلی ہے تو وہ کبھی اسے نہیں کھائے گا یا اگر کھائے گا تو اس یقین کے ساتھ کہ اس سے موت واقع ہوگی۔

غرض انسان کے اعمال و وظائف ہمیشہ کسی عقیدے یا ایمان ہی کے گرد گردش کرتے ہیں اور یہی ایمان و عقیدہ ہے جو کلچر کی تخلیق کرتا ہے۔ ثقافت دراصل مظاہر ہیں عقیدہ و ایمان کے۔ زندگی کے ہر چھوٹے بڑے حرکت و سکون پر کوئی اعتقادی تصور ہی اثر انداز ہوتا ہے۔ جس شخص کا عقیدہ آواگون پر ہوگا وہ لازماً ایک طبقے کو پیدائشی اعلیٰ اور دوسرے کو پیدائشی ادنیٰ سمجھے گا اور چھوت چھات کا عمل اس سے صادر ہوگا۔ لیکن جس کا یہ عقیدہ نہ ہو وہ ایسی تفریق کو اپنے عمل سے ظاہر نہ ہونے دے گا۔ اسی طرح جس قوم کے افراد کا عقیدہ وطن، نسل، زبان، رنگ یا پیشے پر ہوگا اس قوم کی قومیت کی بنیاد بھی یہی چیزیں ہوں گی اور وہ زندگی کے تمام اعمال و وظائف کو اسی عینک سے دیکھے گی اور اسی کسوٹی پر پرکھے گی۔ اس کے افراد کے تمام حرکات و سکنات پر یہی عقیدہ اثر انداز ہوگا۔ اور اس کے کردار و عمل کے تمام گوشے اسی عقیدے کے مظاہر ہوں گے۔ اتنا ہی نہیں بلکہ اس کا انداز زیست کچھ اس نوع کا ہو جائے گا کہ اس کے معمولی معمولی اعمال سے یہ علم ہو جائے گا کہ یہ فلاں قوم یا ملک سے تعلق رکھنے والا فرد ہے۔ مثال کے طور پر یوں سمجھیئے کہ جس طرح ایک شخص کو بانس کی تیلیوں سے

چاول کھاتے دیکھ کر آپ فوراً اس نتیجے پر پہنچ جاتے ہیں کہ یہ چینی قوم کا فرد ہے۔ اسی طرح اگر کوئی چھینک کر الحمدللہ کہے تو آپ بلا تامل یہ فتویٰ لگا دیں گے کہ یہ مسلمان قوم کا فرد ہے۔ یوں ہی آپ کسی کا لباس دیکھ کر، کسی کی گفتگو سن کر، کسی کی صنعت دیکھ کر، کسی کا طریقۂ عبادت دیکھ کر، کسی کا رہن سہن دیکھ کر اور کسی کا کھانا دیکھ کر بخوبی یہ اندازہ کر لیتے ہیں کہ اس کا فلاں قوم سے تعلق ہے یا نہیں ہے۔

عقیدہ و ثقافت میں وہی نسبت ہے جو بیج اور درخت میں ہے۔ ہو سکتا ہے کہ دو تخم یکساں نظر آئیں لیکن درخت بننے کے بعد دونوں کی شکل، رنگ، مزے، خاصیت وغیرہ میں زمین و آسمان کا فرق پیدا ہو جاتا ہے۔ کیونکہ دونوں بیجوں کے اندر کی صلاحیت جداگانہ ہے۔ اور انہی صلاحیتوں کو دونوں تخم جداگانہ شکل بخشتے ہیں۔

یوں تو آپ ایک سیاہ فام موٹے ہونٹ، چھوٹی چھوٹی سرخ آنکھیں، گھونگریالے بال دیکھ کر یہ سمجھ جاتے ہیں کہ یہ حبشی قوم کا فرد ہے لیکن اس کا شمار کسی کلچر میں نہیں۔ کیونکہ یہ باتیں کسی عقیدہ و تصور کے تحت نہیں ہوتیں بلکہ یہ قدرتی آب و ہوا کا اثر ہوتا ہے۔ اصل ثقافت وہی ہے جس کا آغاز کسی تصور یا عقیدے سے ہوا ہو اور وہ اختیاری ہو۔ اختیاری ہونے سے مراد یہ ہے کہ وہ کسی اعتقادی، معاشی، سیاسی، ملکی، قومی (وغیرہ) ضرورت سے بالارادہ اختیار کیا گیا ہو۔ ایسی اختیاری چیزیں آگے چل کر ایسا جزوِ زندگی اور عادت ثانیہ بن جاتی ہیں کہ ان پر گویا بلا ارادہ عمل ہوتا ہے۔ اور اس وقت شاذ و نادر ہی خیال آتا ہے کہ ان چیزوں کا خالق فلاں تصور ہے۔

یوں تو ہر ایک شخص کا ارادہ، خیال اور پسند وغیرہ شکل و صورت کی طرح جدا جدا ہیں لیکن کچھ چیزیں ایسی بھی ہوتی ہیں جن کی وجہ سے ان افراد کے اندازِ زیست میں ایک یکسانی پیدا ہو جاتی ہے یکسانی کی یہ قدرِ مشترک اس طرح کی ہوتی ہے جو اس قوم کو دوسری قوم سے ممتاز بھی کر دیتی ہے۔ یہی چیز دراصل کسی قوم کا کلچر ہوتی ہے۔ اسے محض تعریفوں (DEFINITIONS) سے نہیں بلکہ بیشتر اسے وجدانی طور پر محسوس کیا جاتا ہے۔ اسی طرح گھوڑے اور خچر میں وجدانی طور پر تمیز کر لی جاتی ہے بغیر اس کے کہ کوئی منطقی استدلال ہو۔ بلاشبہ کچھ چیزیں ایسی بھی ہیں جو دنیا کی مختلف قوموں میں مشترک ہیں۔ لیکن اس کے ساتھ ساتھ بہت سی چیزیں ایسی بھی ملیں گی جو ایک قوم کو دوسری سے ممتاز کر دیتی ہیں۔ اگر رنگ میں یکسانی ہے تو زبان میں فرق ہوگا۔ لباس میں، کھانے میں، طرزِ معاشرت میں، مزاج میں، مزاح میں، ادب میں، بنیادِ قومیت میں، مذہبی تصورات میں، غرض کہیں نہ کہیں یہ فرق ضرور محسوس ہو جائے گا۔

یہاں یہ بھی ملحوظ رکھنا چاہیئے کہ ثقافت (CULTURE) اور تمدن (CIVILIZATION) کی سرحدیں بہت ملتی ہوئی ہیں۔ تمدن بھی دراصل انہی مظاہر کا نام ہے جنہیں ہم ثقافت کہتے ہیں۔ فرق یہ ہے کہ ثقافت کی تخلیق تصور و عقیدہ کرتا ہے اور تمدن کو مادّی ضروریاتِ زندگی وجود میں لاتی ہیں۔ ایک پہیئے سے لے کر بھاری مشینوں تک ہر چیز تمدن کا مظہر ہے۔ لیکن ثقافت سے اس کا زیادہ تعلق نہیں۔

"ثقافت" کی اس تشریح کے بعد اب یہ سمجھ لینا چاہیئے کہ اسلامی ثقافت کیا ہے؟ اسلامی ثقافت کوئی ایسی متعین شے نہیں جو ہر ملک کے مسلمانوں میں ہر لحاظ سے یکساں ہو۔ اسلام رنگ، نسل، وطن، زبان اور پیشے پر اپنی قومیت کی بنیاد نہیں رکھتا۔ اس کی اساس ایک تصور (IDEALOGY) پر ہے۔ جو بھی اسے قبول کرے وہ مسلمان ہوتا ہے خواہ اس کا تعلق کسی زبان، کسی پیشے، کسی نسل، کسی وطن اور کسی رنگ سے ہو۔ اسلام ان تمام اختلافات کے ہوتے ہوئے سبھوں کو اپنے اندر جذب کر لیتا ہے۔ ان بنیاد ہائے خمسہ (رنگ، نسل، وطن، زبان، پیشہ) کے جو فطری تقاضے ہیں وہ یقیناً اپنے پیچھے کچھ روایات رکھتے ہیں یا کچھ معاشی و سیاسی و ملکی مقتضیات کے حامل ہیں۔ اسلام ان میں رد و بدل کی کوئی ضرورت نہیں سمجھتا۔ بس اتنا چاہتا ہے کہ ان سب کو ایک خاص زاویۂ نظر کے تحت رکھا جائے۔ اس کے لیے اس نے کچھ ہدایات دے دی ہیں۔ مثلاً:

(۱) غذاؤں میں حلال و حرام کا لحاظ رکھا جائے۔ وہ یہ نہیں کہتا کہ عرب روٹی کھاتے ہیں لہذا چاول اور کیک نہ کھاؤ۔

(۲) لباس میں ستر پوشی و پاکیزگی ملحوظ رہے۔ یہ اس کا یہ مطلب نہیں جوغہ ضرور پہنو۔ کوٹ نہ پہنو۔

(۳) زبان کو غیر مشروع عناصر سے پاک رکھا جائے۔ یہ ضروری نہیں کہ عربی میں بولو۔

(۴) جنگ اسلامی اقدار کے مطابق کرو۔ یہ لازمی نہیں تلوار کی جگہ بندوق نہ استعمال کرو وغیرہ وغیرہ

اسلام ان تمام ثقافتی اختلافات کو گوارا کرتا ہے اور مسلمان مسلمان ہونے کے باوجود چینی مسلمان، ترکی مسلمان، پاکستانی مسلمان ہو سکتا ہے۔ ان سب کی ملکی ثقافتیں الگ ہو سکتی ہیں لیکن ذہن اور زاویۂ نظر (ATTITUDE) ایک ہی ہونا چاہیئے۔ اسلام دوسری ثقافتوں میں صرف اتنا دخل دیتا ہے کہ:

۱۔ وہاں جو نئی مفید بات ہو اسے قبول کر لیا جائے۔ وہ بھی عین اسلامی ثقافت ہو گی۔

۲۔ جو مضر باتیں ہوں ان کو ترک کر دیا جائے۔

۲۔ جب تک مفید مفید ہے اسے باقی رکھا جائے اور جب تک مضر مضر ہے اسے متروک رکھا جائے۔

ان شرائط کے ساتھ جس قوم و ملک میں جو بھی ثقافت ہے وہ عین اسلامی ثقافت ہو گی خواہ دوسرے ملک و قوم سے وہ مختلف ہی کیوں نہ ہو۔ ان اختلافات سے نفس اسلامی ثقافت پر کوئی اثر اس لیے نہیں پڑتا کہ ان اختلافات کے ساتھ بے شمار دوسرے عناصر ثقافت میں اتحاد بھی ہے۔ ہر ملک و قوم کا مسلمان ایک ہی طرح نماز ادا کرے گا۔ ایک ہی طرح حج کرے گا۔ ایک ہی طرح زکوٰۃ دے گا۔ ایک ہی ماہ میں روزے رکھے گا۔ لحم خنزیر کوئی نہیں کھائے گا۔ غیر ذبیحہ کوئی نہیں استعمال کرے گا۔ عریاں رہنا کوئی نہیں پسند کرے گا۔ بتوں کی کوئی بھی پرستش نہیں کرے گا۔ وغیرہ وغیرہ۔ ان بنیادی باتوں میں کامل اتحاد ہوگا۔ اگرچہ بعض جگہ بہت معمولی سا اختلاف بھی ہو گا

غرض اسلامی ثقافت اختلاف و اتحاد کی جامع ہے۔ بنیادی اتحاد اور فروعی اختلاف دونوں کو اپنے اندر سموئے ہوئے ہے۔ اب ہم اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ اسلامی ثقافت ہر وہ ثقافت ہے جو (دوسری ثقافتوں سے بعض باتوں میں متحد ہونے کے باوجود) دوسری قوم سے ممتاز کر دے۔ ہو سکتا ہے کہ ایک مسلمان مصری ایک عیسائی مصری سے لباس میں بظاہر ممتاز نہ ہو سکے۔ لیکن تھوڑی دیر کی صحبت میں دونوں سے کوئی ایسی بات ظاہر ہو گی جو ان کو ایک دوسرے کی قومیت سے الگ کر دے۔ اسلامی ثقافت کے لیے یہ ضروری نہیں کہ الف سے یٰ تک ہر بات میں غیر مسلم کلچر سے جدا ہو۔ کچھ چیزیں مشترک ہوں گی اور کچھ جداگانہ۔ ہر کلچر کا یہی حال ہے۔ اس میں کچھ باتیں دوسرے کلچر کی ہوتی ہیں اور کچھ نہیں ہوتیں

جیسا کہ اوپر بیان کیا گیا ہے ہر ثقافت کا خالق کوئی خاص تصور ہوتا ہے۔ اسلامی کلچر کے پس پردہ بھی ایک خاص عقیدہ و تصور ہے اور وہ ہے خدا پرستی یا لا الٰہ الا اللہ پر ایمان۔ اس تصور کی جڑ سے جو شاخ بھی نکلے گی وہ عین اسلامی ثقافت کی حامل ہو گی خواہ کسی دوسری ثقافت کی شاخ سے وہ ہم شکل ہی کیوں نہ ہو۔ دوسرے لفظوں میں یوں کہہ سکتے ہیں کہ اسلام ہر کلچر میں کھپ سکتا ہے بشرطیکہ اس ثقافت کا کوئی جز اس کے مزاج کے خلاف نہ ہو۔ اگر ایسا ہوا تو اسلام اسے بدل دے گا اور اس کی جگہ اپنی اقدار کو رکھ دے گا۔

اس گفتگو کے بعد اب تیسرے سوال کی طرف آیئے۔ اور وہ یہ ہے کہ پاکستانی ثقافت کیا ہے؟ سچ پوچھئے تو یہ سوال ذرا قبل از وقت ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ پاکستانی کلچر ابھی بنا ہی نہیں ہے بلکہ اب بننا

شروع ہوا ہے۔ کسی قوم کی ثقافت ایک دو دن میں نہیں بنا کرتی۔ قرنوں میں بنتی ہے۔ پاکستان کو بنے ابھی جمعہ جمعہ آٹھ دن ہوئے ہیں۔ ابھی تک اس کا کلچر تقریباً وہی ہے جو متحدہ ہندوستان کا تھا۔ ہندوستان پہلے ہی سے مختلف تہذیبوں کا مجموعہ تھا۔ بیسوں زبانیں، بیسوں لباس، بیسوں غذائیں، بیسوں مذہب، بیسوں طرزِ معاشرت بھانت بھانت ثقافتوں کا مجموعہ پہلے ہی تھا۔ تقسیم ہند کے بعد اس میں کوئی خاص فرق نہیں پیدا ہوا۔ پاکستان میں اب بھی وہی شکل ہے۔ جس طرح ایک افغانی کے لباس، زبان، تہذیب وغیرہ کو دیکھ کر پہچان لیتے ہیں کہ یہ افغانی قوم کا فرد ہے اس طرح ایک پاکستانی کو دیکھ کر فی الفور پاکستانی سمجھ لینا دشوار ہے۔ اگر جناح کیپ نہ ہو تو اس میں اور ایک ہندوستانی میں بہ مشکل ہی فرق کیا جا سکتا ہے۔ یہ صحیح ہے کہ تمام مسلمان ممالک کے کلچر کو ہم اسلامی ہی کلچر کہیں گے لیکن افغانستان کا کلچر افغان اسلامی کلچر ہوگا۔ مصر کی اسلامی ثقافت مصری اسلامی ثقافت ہوگی۔ ھلم جراً۔ یہ سب تہذیبیں معلوم کرنے میں دیر نہیں لگتی۔ لیکن "پاکستانی اسلامی ثقافت" ابھی اس مرحلے پر نہیں پہنچی ہے جو ہمیں دوسرے اسلامی ممالک کی ثقافت کی طرح ممتاز کر سکے۔

اس وقت مشرقی پاکستان میں کچھ ثقافتی ہم آہنگی موجود ہے لیکن مغربی پاکستان میں سابق سندھی، پنجابی، سرحدی فرق نمایاں ہیں۔ یہ تمام فرق اپنی جگہ پر رہیں۔ اس میں چنداں حرج نہیں معلوم ہوتا لیکن یہ ضروری ہے کہ مملکت پاکستان کا ایک ایسا کلچر بھی ہو جو ان سب میں مشترک ہو۔ اس کے بغیر پاکستانی قوم کا امتیاز پیدا ہونا مشکل ہے۔

ہماری ایک مشترک زبان ہونی چاہیے جو اپنی گوناگوں خصوصیات اور ہمہ گیری کی وجہ سے سارے پاکستانیوں کے لئے قابل قبول ہو۔ مثلاً وہ تمام دوسری زبانوں کے ضروری الفاظ کو اپنے اندر اس طرح جذب کر سکے کہ اس کو ادا کرنے میں کوئی اجنبیت محسوس نہ ہو۔ پاکستان کے مختلف اطراف میں سمجھی، بولی اور لکھی جاتی ہو۔ اس میں مختلف علوم وفنون بالخصوص اسلامی علوم کے ذخیرے موجود ہوں۔ اور وہ ہماری دینی کتاب "قرآن مجید" کی زبان سے قریب تر ہو۔ الفاظ اور ادائیگی کے لحاظ سے بھی اور رسم الخط کے لحاظ سے بھی۔ مزید برآں اس میں ایسی صلاحیت بھی ہونی چاہیئے کہ وہ تمام علمی، ادبی اور فنی ترقیوں کا آسانی سے ساتھ دے سکے۔ یہ ضرور ہے کہ ایسی مشترک زبان کو اپنانے کے بعد اس میں بہت سی لسانی سہولتیں بھی پیدا کرنی پڑیں گی کہ وہ پاکستان کی مختلف زبانوں اور بعض بیرونی زبانوں مثلاً انگریزی، عربی، فارسی وغیرہ کے الفاظ، تلفظ، محاورات اور ترکیبوں کو نہایت حسن وخوبی کے ساتھ اپنے اندر سمو کر جذب کر لے۔ اسی طرح لباس میں بھی یکسانی ہونی چاہیئے۔ اس میں ہمیں اتنا لحاظ رکھنا پڑے گا کہ لباس ایسا ہو جو ہر امیر وغریب کو آسانی سے میسر آسکے۔ موسمی اثرات کا بھی مقابلہ کر سکے۔ اپنی زینت کے لحاظ سے دیدہ زیب ہو۔ شرعی لحاظ سے ستر پوش ہو اور اس میں

اتنا تکلف نہ ہو کہ بعض دینی مراسم ادا کرنے میں دشواری پیش آئے ـــــ پاکستانی مملکت کی مختلف ثقافتوں کو گھل مل کر ایک نئی اسلامی تہذیب جنم دینا چاہئے جو پاکستان کی مشرقی و مغربی ثقافتوں کو بھی ملا دے اور دوسری قوموں کی طرح ہماری ثقافت بھی ہر جگہ بآسانی پہچان لی جا سکے۔ یہ کیا ثقافت ہے کہ ایک ہی گھرانے میں پتلون، شلوار، پاجامہ اور دھوتی سب کچھ ایک ساتھ چل رہا ہے اور ایک ہی محلے میں اردو، پشتو، سندھی، پنجابی، بنگالی سب ہی زبانیں اس طرح بولی جا رہی ہیں کہ کوئی یہ نہیں کہہ سکتا کہ اس قوم کی کوئی مشترک تہذیب اور قومی زبان بھی ہے

بشیر احمد ڈار

عیسائی تصوّف

(۲)

کلیمنٹ

عیسائی صوفیانہ فکر کی تاریخ کی پہلی اہم شخصیت کلیمنٹ (CLEMENT) ہے جو پیدا تو ایتھنز میں ہوا لیکن عمر کا کافی حصہ اسکندریہ میں گذارا۔ وہ ۱۵۰ء میں پیدا ہوا اور ۲۱۶ء میں وفات پائی۔ اس نے عمر کا ابتدائی حصہ مشرکانہ ماحول میں بسر کیا اور ایک مرحلے پر جاکر اس نے عیسائیت قبول کی۔ اس کی تصنیفات کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ یونانی فلسفہ اور تمام قدیم و جدید مذاہب سے پوری طرح آشنا تھا۔ اس کے زمانے میں جو باطنی مذاہب تھے ان میں داخل ہونے کے لیے کچھ خفیہ رسوم تھیں۔ معلوم ہوتا ہے کہ وہ ان اسرار و رموز سے پوری طرح واقف تھا جس سے بعض نے اندازہ کیا ہے کہ وہ شاید ان میں سے کسی کا ممبر بھی رہا ہو۔ بہرحال اس نے عیسائیت کی تعلیم کی صداقت ثابت کرنے کے لیے اپنے زمانے کے تمام علوم کی روشنی میں بہت شاندار خدمت سرانجام دی۔ اس نے عرفانی فرقے کی غیر عیسائی تعلیمات کی غلطیاں واضح طور پر پیش کر دیں اور لفظ "عرفان" کو جو اس وقت اس خاص فرقے کے لیے اصطلاحی طور پر استعمال ہوتا تھا ایک عام مفہوم میں تبدیل کر دیا اور اس طرح ایک عیسائی صوفی بھی عرفان کا اسی طرح حامل سمجھا جانے لگا جس طرح اس سے پہلے ان عرفانی فرقوں کے مفکرین تھے۔

کلیمنٹ کے ہاں خدا کا تصور بالکل سلبی ہے جس میں فلاطینوس اور دیگر فلاسفہ کا اثر زیادہ نمایاں ہے۔ اس کے خیال میں خدا کا وجود انسانوں کی عقل و حواس سے اس قدر ماورا ہے کہ منطقی اصطلاحات کے ذریعہ اس کا احاطہ ممکن نہیں۔ خدا تک پہنچنے کے لیے وہ تین منزلیں بتاتا ہے۔ پہلی منزل نفسانی طہارت ہے جس میں انسان اپنے آپ کو ہوائے نفس اور رذیل جذبات سے آزاد کرا لیتا ہے اور گناہ کی آلودگیوں سے محفوظ ہو جاتا ہے۔ اس کے بعد دوسری منزل ہے جس کو وہ منطقی تجزیہ کا نام دیتا

ہے۔ یہ ایک عقلی عمل ہے جس کی مدد سے انسان خدا کے تصور تک پہنچنے کے لیے مادی اور غیر مادی اشیا کے صفات کو یکے بعد دیگرے ذہن سے خارج کرتا چلا جاتا ہے۔" مادی اشیاء سے ان کی صفات کو علاحدہ کرلو۔ گہرائی، چوڑائی اور لمبائی کے بُعد خارج کردو۔ جو نقطہ رہ جائے وہ وحدت ہے جس میں مکان و حیز کی صفت موجود ہے۔ اگر اس کے بعد مکانیت کا تصور بھی ختم کر دیا جائے تو وحدت مطلقہ رہ جاتی ہے۔ اس طرح تمام جسمانی چیزوں کی صفات دور کر دینے والے غیر جسمانی اشیاء کی صفات کو ذہن سے خارج کرنے کے بعد ہم اپنے آپ کو مسیح کی وسیع ذات میں جذب کر دیں اور اس کے بعد ہم تقویٰ کی مقدس وادی سے ہوتے ہوئے خلد (void) میں پہنچ جائیں۔ اگر ہم یہ سب منزلیں طے کرلیں تو ہم خدائے مطلق کا علم حاصل کرسکیں گے لیکن یہ علم سلبی ہوگا ثبوتی نہیں۔ ہم یہ نہیں جان سکیں گے کہ وہ کیا ہے، ہمیں صرف یہ معلوم ہوگا کہ وہ کیا نہیں۔ اگرچہ مقدس صحیفوں میں خدا کے ہاتھ، پاؤں، اس کے دائیں اور بائیں طرف عرش و کرسی وغیرہ کے الفاظ استعمال ہوتے ہیں لیکن حقیقت میں یہ تصورات خدا کے ساتھ منسوب نہیں کیے جا سکتے۔"

خدا کی ذات ہر صفت اور ہر تصور سے ماوراء ہے۔ اور اس لیے کوئی نام یا صفت اس کے ساتھ منسوب نہیں کی جا سکتی۔ اعمال کے سترھویں باب میں ایک جگہ پولوس رسول ایتھنز کے باشندوں کو مخاطب کرکے کہتا ہے: " میں دیکھتا ہوں کہ تم ہر بات میں دیوتاؤں کو بڑے ماننے والے ہو۔ چنانچہ میں نے سیر کرتے اور تمہارے معبودوں پر غور کرتے وقت ایک ایسی قربانگاہ بھی پائی جس پر لکھا تھا کہ نامعلوم خدا کے لیے۔ پس جس کو تم بغیر معلوم کیے پوجتے ہو میں تم کو اسی کی خبر دیتا ہوں" (آیات ۲۲، ۲۳)۔ کلیمنٹ کا خدا درحقیقت اسی قسم کا نامعلوم خدا ہے۔ اس کو جاننے اور سمجھنے کے لیے عقل و حواس و وجدان کام نہیں آسکتے۔ اس کو سمجھنے کا صرف ایک ذریعہ ہے اور وہ عنایت و توفیق خداوندی ہے جو کلمہ یعنی لوگوس کے واسطہ سے انسان کو مل سکتی ہے۔

لوگوس یا کلمہ کا تصور کلیمنٹ میں اگرچہ فیلو سے مستعار ہے لیکن کلیمنٹ کے ہاں فلسفیانہ سے زیادہ اس کا مذہبی اور اخلاقی پہلو زیر بحث آتا ہے۔ افلاطون کے ہاں کلمہ کا تصور تنزیہی ہے اور وہ اس کے لیے حقیقۃ الحقائق (IDEA OF IDEAS) کی اصطلاح استعمال کرتا ہے۔ رواقیوں کے ہاں یہ تصور تشبیہی ہے یعنی یہ کلمہ اس کائنات میں جاری و ساری ہے۔ کلیمنٹ کے ہاں رواقی تصور زیادہ ہے۔ اس کے نزدیک خدا کا وجود اور اس کی ماہیت انسانی عقل و حواس سے ماوراء ہے لیکن کلمہ کی

ماہیت کا ادراک ہماری قدرت میں ہے۔ کلمہ یا بیٹا حکمت، علم اور صداقت ہے۔ اس تصور کو کہ بیٹا باپ کو مکمل طور پر عالم امکان میں ظاہر کرتا ہے کلیمنٹ کئی طریقوں سے بیان کرتا ہے۔ بیٹا باپ کے جلال کی مُہر ہے اور اس کے متعلق حقیقی علم ہم تک پہنچاتا ہے۔ کلمہ خدا کا عکس، اس کا ستر اور اس کا چہرہ ہے۔ وہ وہ نور ہے جس کی روشنی میں ہم خدا کو دیکھ پاتے ہیں۔ وہ خدا کی فطرت کو ہم پر منکشف کرتا ہے اور اس کا نقش ثانی ہے۔

بعض لوگوں کا خیال ہے کہ بیٹے کو "حکمت" کا نام دینا اس چیز کی غمازی کرتا ہے کہ کلیمنٹ نے اس تصور کو یہودی حکمتی ادب سے لیا ہے۔ "حکمتِ سلیمان" جس کا پہلے ذکر کیا جا چکا ہے اسکندریہ ہی میں لکھی گئی تھی اور اس میں اسرائیلی تصورات اور یونانی فکر کی آمیزش پوری طرح نظر آتی ہے۔ لیکن اس کتاب میں حکمت کا تصور اس کائنات میں جاری و ساری روحانی قوت کے لیے مستعمل ہوا ہے۔ لیکن کلیمنٹ کے نزدیک یہ حیثیت "حکمت" کو نہیں بلکہ بیٹے کو سزاوار ہے۔ حکمت کی وہی حیثیت ہے جو علم و معرفت اور صداقت کی ہے۔ اور ان میں سے کوئی بھی کلیمنٹ کے نزدیک آفاقی قوت نہیں کہلا سکتا۔

کلمہ نہ صرف خدا کے علم و معرفت بلکہ اس کی قوت کا بھی وسیلہ ہے۔

کلمہ انسان اور خدا کے درمیان توسل اور شفاعت (MEDIATION) کا کام دیتا ہے۔ وہ نہ صرف خدا کے علم و معرفت بلکہ اس کی قوت کا بھی وسیلہ ہے۔ وہ خدا کی قوت، اس کا بازو اور اس کا عبد ہے۔ وہ خدا کی تخلیقی قوتوں کا ذریعہ (INSTRUMENT) ہے۔ بیٹا ہی خدا کی تمام فعالیت کا مرکز و محور ہے۔ وہ اس کی قوتِ ارادی ہے۔ یہاں تک تو تمام تصورات یونانی فلسفہ اور زرتشتی فکر میں ملتے ہیں جن کی بنا پر رواقیوں اور فیلو نے ایک لمبی چوڑی تعمیر قائم کر لی۔ لیکن اس کے بعد کلیمنٹ اس بنیاد پر خالص عیسوی تصور نجات کا نظریہ تعمیر کرتا ہے۔ بیٹا مجسم ہوا صرف اس لیے نہیں کہ لوگ اس کو دیکھ سکیں بلکہ اس لیے کہ لوگوں کی نجات کی خاطر وہ مصلوب ہو۔ لیکن کلیمنٹ کے ہاں اس چیز کی توضیح موجود ہے کہ کلمہ خدا سے علاحدہ وجود کا حامل ہے اگرچہ وہ اس سے متحد بھی ہے۔ خدا کی تنزیہی فطرت اور کلمہ کی تشبیہی حیثیت (یعنی اس کا اس کائنات میں جاری و ساری ہونا) کو سمجھانے کے لیے ان کے دو علاحدہ وجود پر زور دینا ضروری تھا۔ لیکن اس کے ساتھ ساتھ اس کے لیے ان دونوں کی وحدت کو پیش کرنا بھی ویسے ہی اہم تھا۔ بیٹے کے متعلق جو کچھ صفات کلیمنٹ بیان کرتا ہے وہ سبھی بعد میں عیسائی تصوف اور اسلامی

تصوف میں مرد کامل کے تصور میں موجود ہیں ۔ اس کائنات کی تمام قوتیں مجموعی طور پر اس میں مضمر ہیں اور خود خدا بھی اس کے ذریعہ تصرف کرتا ہے۔" تمام اشیاء کا ظہور ان سے ہوا ہے ۔ وہ تمام قوتوں کا مجموعی طور پر ایک دائرہ ہے۔ جس طرح مٹی کے بے شمار ذرّے ملا کر ایک گیند بنایا جا سکتا ہے اسی طرح تمام روحانی اور مادی قوتیں جمع ہو کر بیٹے کے دائرہ میں متشکل ہوتی ہیں ۔"

یونانی فلسفہ میں دائرہ ایک مکمل شکل کا نام ہے جو وحدت اور کلیت دونوں تصورات کا حامل ہے۔ وہ مختلف چیزوں کا مجموعہ بھی ہے اور اس کے ساتھ وہ واحد بھی ہے ۔ اسی بنا پر ہر اس فلسفیانہ نظام میں جو یونانی فکر سے متاثر تھا اور اسی طرح تصوف میں بھی کمال کا تصور دائرے کی مثال سے بیان کیا جاتا رہا ہے۔ عرفانی ادب میں بھی یہی تصور موجود ہے ۔ چنانچہ کلیمنٹ اس مثال کی توضیح کرتے ہوئے کہتا ہے: "اسی لیے کلمہ کو اول اور آخر کہا جاتا ہے۔ اس میں انجام آغاز بن جاتا ہے اور کسی رخنہ کے بغیر پھر وہیں آکر ختم ہوتا ہے جہاں سے شروع ہوا تھا۔" کلمہ کے کسی حصے کے متعلق نہیں کہا جا سکتا کہ یہ آغاز ہے کیونکہ اس سے پہلے کوئی چیز نہیں اور نہ یہ کہ یہ انجام ہے کیونکہ اس کے بعد کوئی چیز نہیں ۔ دائرہ کی حرکت میں کوئی رخنہ نہیں اور اسی طرح کلمہ کے کمال میں کوئی نقص یا کمی موجود نہیں ۔ اسی لیے کلمہ کو اول و آخر (ALPHA AND OMEGA) کہا جاتا ہے۔

نجات کا دارومدار مسیح یعنی کلمہ سے متحد ہونے پر ہے ۔ اتحاد کا یہ نظریہ قدیم مذہبی اور فلسفیانہ افکار میں عام ہے ۔ انسان محسوس کرتا ہے کہ جو قوتیں اس کائنات کی تخلیق اور اس کے انتظام کی ذمہ دار ہیں ان سے یک جہتی اور ہم آہنگی اس کے نفسیاتی امن اور روحانی سکون کے لیے ضروری ہے اور اسی نفسیاتی ضرورت کے ماتحت دنیا کے مذہبی، نیم مذہبی، متصوفانہ اور فلسفیانہ افکار میں اس نظریے کو اہم جگہ دی گئی ہے۔ یونانی فلسفہ میں جب کائنات میں ایک روح یا اصل کی کارفرمائی کا تصور زرتشتی فکر کے زیر اثر پیدا ہوا تو اس کے ساتھ ہی یہ تصور اتحاد بھی ابھرا ۔ رواقیوں کے ہاں یہ تصور زیادہ نمایاں نظر آتا ہے ۔ ان کا خیال تھا کہ ایک نصب العین زندگی وہ ہے جو کائنات کی قوتوں سے کلی طور پر ہم آہنگ ہو ۔ فلاطینوس بھی اس نظریے کا حامی تھا ۔ اس کا خیال تھا کہ وہ روح انسانی جو اس ہستی کل سے علاحدہ رہ کر زندگی گزارتی ہے وہ نیکی، تقوے اور سعادت سے محروم رہتی ہے ۔ ہرمیسی نوشتوں اور عرفانی فرقوں سبھی میں یہ نظریہ اتحاد نمایاں نظر آتا ہے ۔ اہم سوال یہ تھا کہ یہ اتحاد کیسے حاصل ہو سکتا ہے؟ اس میں مختلف نظریات تھے ۔ کلیمنٹ کے خیال میں اس کا ایک اور صرف ایک راستہ عیسائیت اور اس کے فکری اور عملی نظام کو قبول کرنا ہے ۔

اس کے لیے پہلے مسیح سے اتحاد ضروری ہے اور اس کی پہلی شرط گناہ کی آلودگیوں سے پاک ہونا ہے۔ ظاہری رسوم اور طہارت کافی نہیں، اس کے لیے قلبی طہارت اور نفسیاتی پاکیزگی کی ضرورت ہے۔ اس کے لیے ولادت معنوی لازمی ہے تب کہیں جاکر اسے نفس مطمئنہ حاصل ہوتا ہے۔ اس ولادت معنوی کے بعد ہم موت و زندگی سے بالاہوجاتے ہیں۔ لیکن اس جگہ کلیمنٹ کا نظریہ عرفانی اور دیگر باطنی مذاہب کے نظریات سے مختلف ہوجاتا ہے۔ عام طور پر صوفیانہ طریقت میں اس چیز کو پیش کیا جاتا ہے کہ اس اتحاد کے لوازمات میں سے ایک یہ بھی ہے کہ انسان اس مادی دنیا اور جسمانی تقاضوں سے بالکل کنارہ کش ہوجائے ان کا خیال ہے کہ یہ دنیا اور جسم اور جسم سے متعلقہ ہر چیز شر ہے اور ولادت معنوی کے حصول میں رکاوٹ کلیمنٹ کے زمانے میں عرفانیوں کا یہی نقطہ نگاہ تھا۔ اس نے عیسائیت کے فکری ڈھانچے کو اس طرح پیش کیا کہ وہ ان سے بخوبی متمیز ہوسکے۔

اس کا خیال ہے کہ یہ دنیا اور انسانی جسم جن دونوں کی تخلیق خدا کے ہاتھوں میں ہوئی شر نہیں ہوسکتے اس دنیا میں انسان کو پیدا کیا گیا اور اس لیے خالق کائنات نے ان دونوں کی فطرت اس طرح بنائی کہ انسان جسم رکھتے ہوئے اس مادی دنیا میں اخلاقی اور روحانی ترقی کے منازل طے کرسکے۔ ایک صحیح عارف وہ ہے جو خدا کی عبادت ہر طرح کرسکے۔ ذہنی طور پر اس حکمت کے حصول سے جس سے وہ روحانی اور مادی اشیاء کی ماہیت جاننے کے قابل ہوجاتا ہے، اخلاقی طور پر عدالت (JUSTICE) کی صفت پیدا کرسکے جو روح انسانی کے مختلف اجزا کے درمیان اعتدال پیدا کرتی ہے اور جسمانی طور پر ہوائے نفسانی پر کنٹرول اور تقویٰ اختیار کرسکے۔

بائیبل میں جہاں کہیں نفس (FLESH) کی تحقیر کی گئی ہے وہ انسانی جسم کی مذمت نہیں بلکہ گناہ کی مذمت ہے۔ روح یقیناً جسم سے بہتر ہے لیکن وہ فطری طور پر نیک نہیں جیسا کہ جسم فطری طور پر بد نہیں۔ جسم اور روح اخلاقی حیثیت سے خیر و بد کی تمیز سے غیر جانبدار ہیں۔ ایک دوسرے سے مختلف ہیں لیکن متضاد رجحانات نہیں رکھتے۔ ایک عارف اپنے جسم اور جسمانی خواہشات سے عشق و محبت نہیں رکھتا لیکن اس سے بے پروا اور غافل بھی نہیں ہوتا۔ عرفانیوں کا خیال تھا اور بعد میں خود عیسائی اور اسلامی تصوف میں یہ تصور عام ہوگیا کہ صحیح عارف اور مرد کامل وہ ہے جو اس دنیا، اور دنیا کے انسانوں اور جائز مطالبات سے بھی مکمل طور پر کنارہ کش ہوجائے۔ لیکن کلیمنٹ کا کہنا ہے کہ حقیقت صرف یہ ہے کہ عارف اس دنیا کو عارضی اور اس دنیا کی لذتوں کو وقتی سمجھتا ہے اور ان میں دل نہیں لگاتا لیکن ان سے کلی طور پر منقطع ہوکر

زندگی بسر کرنا ایک صحیح جادۂ عمل نہیں۔ یہ دنیا اور وہ دنیا دونوں خدا کی تخلیق ہیں اور اس حیثیت سے مساوی؛ اگرچہ مرد کامل کے لیے وہ دنیا اس دنیا سے زیادہ قابل ترجیح ہے۔ بنیادی مقصد خدا کی رضاجوئی ہے اور وہ اس دنیا میں بھی حاصل ہو سکتی ہے۔

دوسرا تصور جو عرفانیوں اور اکثر صوفیا میں مشترک ہے یہ ہے کہ انسانی روح عالم بالا کی مکین تھی۔ اور اس عالم روحانی سے کسی اتفاق سے اس مادی دنیا میں آکر مقید و محبوس ہو کر رہ گئی اور اس لیے ہماری زندگی کا مقصد اس قید جسمانی سے چھٹکارا حاصل کرنا ہے۔ کلیمنٹ کے نزدیک یہ نظریۂ حیات بالکل غلط ہے۔ اس کا خیال ہے کہ انسانی روح آسمان سے زمین پر نہیں آتی۔ یعنی ایک معصومیت کی حالت سے گناہ کی زندگی میں داخل نہیں ہوتی بلکہ اس لیے جسم کے ساتھ ملحق ہوتی ہے تاکہ انسان کو بہتر سے بہترین حالات کی طرف ارتقاء کرنے میں مدد مل سکے۔ جہالت سے علم و عرفان کی طرف کوچ کرنا، بدی سے خیر کی طرف منہ موڑنا، بے اعتنائی اور نفسانی حظوظ میں مبتلا حالت سے تقویٰ کی زندگی اختیار کرنا زمین سے آسمان کی طرف جانا ہے۔ آسمانی صحیفوں میں ہر اُس شخص کے لیے جو جہالت، نفسانی حظوظ اور بدی کو قابل ترجیح سمجھتا ہے "زمین" کہہ کر پکارا گیا ہے اور اس کے برعکس متقی اور عارف کے لیے "آسمان" کا لفظ مستعمل ہوا ہے۔ خدا شر کا خالق نہیں اور اس نے انسان کو مکمل اختیار دے رکھا ہے۔ خدا کا مطالبہ تو صرف یہ ہے کہ (بہ الفاظ استثنار ۱۰، ۱۲) تم اس کا خوف مانو اور اس کی راہوں پر چلو اور یہ مطالبہ صرف اس لیے کہ اس نے تمہیں نیکی اور بدی کے راستوں کی پہچان بتا دی اور تمہیں ان میں سے کسی ایک کو اختیار کرنے کی آزادی بھی دی۔

دینی افکار کی تشریح اور ترجمانی کرنے والے کے لیے دو اور قوتوں اور تحریکوں کے خلاف آواز اٹھانی ضروری تھا ہے، ایک الحاد اور دین کی غلط تعبیر اور دوسرے حکمت و فلسفہ۔ یہ اقدام کلیمنٹ کے زمانے میں بھی ویسا ہی اہم تھا جیسا بعد میں مسلمانوں کے زمانے میں جس کی وجہ سے علم کلام عالم وجود میں آیا، یا مغربی تاریخ کے دور متوسط میں جب عیسائی علم کلام مسلمانوں کی علمی تحریکات کے زیر اثر پیدا ہوا، یا جس طرح اس جدید دور میں مشرق اور مغرب دونوں میں دینی اقدار کے حامل لوگ الحاد بے دینی اور غلط عقائد کی ترویج کرنے والوں کے خلاف صف آرا ہوتے نظر آتے ہیں۔ غلط تعبیرات کے متعلق کلیمنٹ کا نقطۂ نگاہ یہی تھا کہ عیسائیت ہی صداقت کی علمبردار ہے۔ اس کا سرمایۂ علمی اس لیے صحیح اور درست ہے کہ وہ خدا کی تعلیم کا نتیجہ ہے اور کسی انسان کی ذہنی اپج سے حاصل نہیں کیا گیا۔ اس کی

صداقت کی جانچ پڑتال کے لیے کلیمنٹ دو طریقے بھی پیش کرتا ہے ایک ذریعہ انفرادی مکاشفہ یعنی صوفیانہ جذب و تجربہ ہے ایک شخص ایک خاص قسم کے صوفیانہ سلوک سے گزر کر حقیقت مطلقہ کا مشاہدہ کرتا ہے اور اس کی بنا پر وہ ان حقائق کی تصدیق کرتا ہے جو مذہب عیسوی نے پیش کئے ہیں اور دوسرا ذریعہ عقل سلیم اور دلائل حقہ ہیں۔

لیکن جہاں تک فلسفیانہ افکار کا تعلق ہے کلیمنٹ ان کے نتائج کو کلی طور پر رد نہیں کرتا۔ اس کا خیال ہے کہ ان افکار میں صحیح و غلط دونوں کی آمیزش ہو سکتی ہے اور ایک عیسائی کے لیے ضروری نہیں کہ وہ ان افکار کو بالکل رد کر دے۔ اس کا خیال تھا کہ یونانی فلسفہ اپنے افکار کے لیے موسوی دین کا مرہون منت رہا ہے۔ اور اس لیے ہر صداقت جہاں کہیں بھی ہو ایک عیسائی کے لیے قابل قبول ہے۔

کلیمنٹ عقلی علوم کی اہمیت پر کافی زور دیتا ہے لیکن اس کے نزدیک نجات کے لیے ایمان اور روحانی علم ضروری ہے اور اس روحانی علم کے لیے وہ "علم" کی اصطلاح استعمال کرتا ہے۔ انسان کی زندگی میں دو منزلیں ہیں۔ پہلی منزل میں وہ الحاد و بے دینی سے صحیح دین میں داخل ہوتا ہے اور اس کے بعد دوسری منزل میں وہ ایمان سے ترقی کر کے علم تک پہنچتا ہے، وہ علم جس کا آخری درجہ عشق ذات خداوندی کا ہے۔

(باقی)

حکمائے قدیم کا فلسفہ اخلاق

مصنفہ بشیر احمد ڈار

عہد قدیم میں چین، ایران، مصر اور یونان کی تہذیبوں نے حیرت انگیز ترقی کر لی تھی اور یہاں کے مفکروں نے جو افکار و نظریات پیش کئے انہی کی بنیاد پر جدید افکار کی عظیم الشان عمارت تعمیر ہوئی ہے اور اس کتاب میں کون فیوشس، گوتم بدھ، زرتشت، مانی، سقراط، افلاطون اور ارسطو جیسے عظیم مفکروں کے اخلاقی نظریات پر سیر حاصل بحث کی گئی ہے۔ قیمت چھ روپے

ملنے کا پتہ

ادارۂ ثقافت اسلامیہ۔ کلب روڈ۔ لاہور

مطبوعاتِ بزمِ اقبال و مجلسِ ترقیِ ادب

مجلّۂ اقبال سہ ماہی ۔ مدیر: ایم ۔ ایم شریف ۔ بشیر احمد ڈار ۔ سالانہ دس روپے ۔

صحیفہ سہ ماہی ۔ مدیر: سید عابد علی عابد ۔ سالانہ دس روپے

کتاب	مصنف / مترجم	قیمت
میٹا فزکس آف پرشیا	مصنفہ علامہ اقبال	۰ — ۰ — ۵
ارتقاء آف دی وسٹان اقبال	مصنفہ مظہر الدین صدیقی	۰ — ۰ — ۲
اقبال اینڈ والنٹرزم ۔	مصنفہ بشیر احمد ڈار	۰ — ۰ — ۶
فکرِ اقبال ۔	مصنفہ ڈاکٹر خلیفہ عبد الحکیم	۰ — ۰ — ۱۰
ذکرِ اقبال ۔	مصنفہ عبد المجید سالک	۰ — ۰ — ۸
علامہ اقبال ۔	مترجمہ صوفی غلام مصطفےٰ تبسم	۰ — ۸ — ۱
شعر اقبال	مصنفہ سید عابد علی عابد	۰ — ۸ — ۷
اسلام اور تحریکِ تجدد مصر میں	مترجمہ عبد المجید سالک	۰ — ۰ — ۵
غیب و شہود	مترجمہ سید نذیر نیازی	۰ — ۴ — ۳
حکمتِ قرآن	مترجمہ صوفی غلام مصطفےٰ تبسم	۰ — ۰ — ۱
جمالیاتِ قرآن کی روشنی میں	مصنفہ نصیر احمد	۰ — ۰ — ۴
فلسفۂ شریعتِ اسلام	مترجمہ ڈاکٹر شیخ عنایت اللہ	۰ — ۰ — ۵
نظامِ معاشرہ اور اسلام	مترجمہ عبد المجید سالک و عزیز	۰ — ۰ — ۴
دولتِ اقوام ۳ جلد ۔	مترجمہ عطاء اللہ و فخری	۰ — ۰ — ۶
سائنس سب کے لیے	مترجمہ آفتاب حسن	۰ — ۰ — ۱۰
فلسفۂ جدید	مترجمہ آشکار حسین	۰ — ۰ — ۱
فلسفۂ ہند و یونان	مصنفہ محمد شفیقی	۰ — ۰ — ۱
تاریخِ اقوامِ عالم	مرتبہ مرتضےٰ احمد خاں	۰ — ۰ — ۰

ملنے کا پتہ: سیکریٹری بزمِ اقبال و مجلسِ ترقیِ ادب ۔ نرسنگداس گارڈن ۔ لاہور

شبیر احمد خاں غوری

علمِ ریاضی میں مسلمانوں کے کارنامے

مثلث کے رقبے کا ضابطہ

مسلمان اپنے دورِ عروج میں تمام علوم و فنون میں دنیا کی دوسری قوموں سے بہت آگے تھے۔ لیکن اب خود مسلمان بھی یہ بھول چکے ہیں کہ آج جن علوم میں وہ اہلِ یورپ سے بہت پیچھے ہیں ان کو یورپ والوں نے اسلامی درسگاہوں سے حاصل کر کے اس قدر ترقی دی ہے۔ مندرجہ ذیل مضمون میں علم ریاضی میں مسلمانوں کے کارناموں پر روشنی ڈالی گئی ہے۔

مثلث کا رقبہ نکالنا بہت آسان ہے۔ قاعدہ (BASE) کو ارتفاع (ALTITUDE) میں ضرب دے کر آدھا کیجئے اور مثلث کا رقبہ نکل آئے گا۔ مگر قاعدہ کا ناپنا جس قدر آسان ہے اس کے ارتفاع کی پیمائش اتنی سہل نہیں ہے کیونکہ اس کے لیے پہلے راس مثلث (VERTEX) سے قاعدہ پر عمود ڈالیے جب جا کر اس عمود کی پیمائش کیجئے اور کاغذ پر عمود ڈالنا جتنا آسان ہوتا ہے، عملی زندگی میں مساحت زمین کے لیے عمود کا استخراج اتنا سہل نہیں ہوتا۔

اس لیے دوسرا طریقہ جو عموماً مساحت دانوں کا معمول ہے یہ ہے کہ مثلث کے تینوں ضلعوں کو ناپ کر نصف کیجئے اس نصف میں سے ہر ضلعے کو علاحدہ علاحدہ گھٹائیے اس طرح جو تین باقی بچیں انہیں آپس میں ضرب دے کر حاصل ضرب کو مجموعہ اضلاع ثلثہ کے نصف میں ضرب دیجئے اور آخری ضرب کا جذر المربع لے لیجئے۔ یہ جذر مثلث کا رقبہ یا تکسیر ہوگا۔ رموزی طور پر (SYMBOLICALLY) اگر مثلث کے اضلاع ثلثہ کی لمبائی بالترتیب س، ص اور ع ہو اور ان کے مجموعہ (س + ص + ع) کے نصف کو م سے تعبیر کیا جائے تو

$$\text{مثلث کا رقبہ} = \sqrt{\text{م} (\text{م} - \text{س}) (\text{م} - \text{ص}) (\text{م} - \text{ع})}$$

یہ ضابطہ (فارمولا) مساحت میں کس درجہ مفید ہے، یہ تو مساحین (SURVEYERS) ہی بتا سکتے ہیں مگر تاریخ فکر انسانی کے سامنے اس سلسلے میں جو سوال آتا ہے وہ یہ ہے کہ یہ ضابطہ جس نے پیمائش زمین اور

سروے کو بازیچۂ طفلاں بنا دیا ہے آخر یہ کس عبقری کی دریافت؟ بدقسمتی سے موجودہ تواریخ (بشمول تواریخ ریاضیات) اس باب میں کوئی رہنمائی نہیں کرتیں۔ اُدھر اہل مغرب کے ثقافتی تفوق سے ہمارے اذہان اتنے مرعوب ہو گئے ہیں کہ ہر چھوٹی بڑی ایجاد و دریافت کو فضلائے یورپ کی جانب منسوب سمجھ بیٹھتے ہیں۔ ورنہ ان انکشافات کے یونانی الاصل ہونے کا مفروضہ تاریخ ثقافت کے تمام پیچیدہ مسائل کا بڑا آسان حل ہے کیونکہ کچھ ایسا خیال کیا جاتا ہے کہ اللہ کی دین انہیں دو قوموں کے حصے میں آئی ہے۔

لیکن ایسا نہیں ہے۔ اللہ کی دین عام ہے اور دوسری اقوام کے حصے میں بھی آئی ہے۔ ان غیر یورپی اقوام میں مسلمانوں کا خاص مقام ہے جن کی مساعی جمیلہ سے قرون مظلمہ میں بھی علم کی شمع روشن رہی۔ حکمائے اسلام نے یونان سے اُن کے علوم لے کر یورپ تک پہنچانے ہی پر اکتفا نہیں کیا، بلکہ انھوں نے یونان کے بوسیدہ علمی و ادبی سرمایہ کو جو قفل بر قفل مقفل تھا، اپنی ذہانت و طباعی سے چار چاند لگا کر اور آنے والی تہذیبوں کے لیے ایک مقدس ورثہ بنا کر چھوڑا۔ انھوں نے اُقلیدس و اطلونیوس، ایرن وارشمیدس، تاوڈوسیوس و مانالاوس کی مذہبی تصانیف کے نقل و ترجمہ ہی پر بس نہیں کیا، بلکہ اُن کی کوتاہیوں کی اصلاح کی اور جہاں تک وہ نہ پہنچ سکے تھے وہاں پہنچنے کی کوشش کی اور پہنچے۔ انہیں مہندسین اسلام میں خاندان ابو موسیٰ کو خاص اہمیت حاصل ہے۔ مثلث کا رقبہ نکالنے کا محررہ بالا ضابطہ انہیں بنو موسیٰ کی دریافت ہے (اس کی تفصیل آگے آ رہی ہے)۔

بنو موسیٰ کا مورث اعلیٰ موسیٰ بن شاکر خلیفہ مامون الرشید (۱۹۸-۲۱۸) کے درباری منجموں میں ایک مخصوص شخصیت رکھتا تھا۔ اسے نجوم کے علاوہ علم ہندسہ میں بھی ید طولیٰ حاصل تھا۔ اور ریاضی و ہندسہ کے ساتھ فطری شغف اس کی اولاد نے بھی باپ سے ورثہ میں پایا تھا۔ ابن القفطی نے لکھا ہے:

"موسیٰ بن شاکر مقدم فی علم الھندسة هو و بنوه محمد بن موسی و احمد اخوه والحسن اخوهما۔ وکانوا جمیعا متقدمین فی النوع الریاضی وھیئة الافلاك و حرکات النجوم۔ وکان موسیٰ بن شاکر ھذا مشھوراً فی منجمی المامون وکان بنوه الثلاثة ابصر الناس بالھندسة وعلم الحیل و	موسیٰ بن شاکر علم ہندسہ میں مشہور تھا۔ وہ اور اس کے تینوں بیٹے محمد، احمد اور حسن علوم ریاضی، ہیئت اور حرکات نجوم میں صف اول کے علما میں محسوب ہوتے تھے۔ اور یہ موسیٰ بن شاکر مامون الرشید کے درباری نجوموں میں ممتاز تھا۔ اس کے تینوں بیٹے ہندسہ اور علم الحیل (MECHANISM) میں اپنے زمانہ کے ممتاز ترین مبصرین میں سے تھے۔ انھوں نے علم الحیل میں ایک عجیب و غریب کتاب بھی تصنیف کی تھی جو "حیل بنی موسیٰ"

ولھم فی ذلک تآلیف عجیبۃ تعرف بحیل بنی موسیٰ[1] کے نام سے مشہور ہے۔

موسیٰ بن شاکر کے مرنے پر مامون الرشید نے اس کے لڑکوں کی پرورش اپنے ذمہ لی اور انہیں بیت الحکمۃ میں یحییٰ بن ابی منصور کی نگرانی میں تربیت دلائی۔ مامون کو بنو موسیٰ کے حال پر اس درجہ عنایت تھی کہ جب وہ ۲۱۵ھ میں غزوہ روم کے لیے گیا تو وہاں سے ان کی خیریت دریافت کرتا رہتا اور اسحاق بن ابراہیم المصعبی کو ان کی خبرگیری کے لیے تاکید لکھتا رہتا تھا۔ یہاں تک کہ اسحاق اس التزام سے گھبرا گیا اور کہنے لگا کہ مامون نے تو مجھے بنو موسیٰ کی دایہ بنا دیا ہے۔

مامون الرشید کی اس خصوصی تربیت نے ان لڑکوں کو علم و خلافت کا گوہر شب چراغ بنا دیا۔ ابن القفطی لکھتا ہے: فخرج بنوموسیٰ بن شاکر نہایۃ فی علومھم[2]۔

یہ تینوں بھائی نہ صرف خود صاحب کمال تھے بلکہ مربی علم و فن بھی تھے۔ علم و حکمت کی سرپرستی انھوں نے اپنے مربی (مامون) سے سیکھی تھی۔ اپنی ذاتی آمدنی کا بہت بڑا حصہ یہ لوگ علم و حکمت کی نشر و اشاعت میں صرف کرتے تھے۔ بنو موسیٰ کی دولت و ثروت کا اس سے اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ بڑے لڑکے ابو جعفر محمد کی سالانہ آمدنی دار الخلافہ، فارس اور دمشق کی جاگیروں سے چار لاکھ دینار تھی اور احمد کی تقریباً ستر ہزار دینار سالانہ۔ اس دولت و ثروت کا بڑا حصہ یہ خاندان علم و حکمت بالخصوص ریاضی و ہندسہ کے فروغ و اشاعت پر صرف کرتا تھا۔ ذی علم، فصیح اور بلیغ مترجمین کی ایک جماعت خود ان کی نگرانی میں نقل و ترجمہ کی خدمات انجام دیتی تھی۔ جس میں اس زمانہ کے بہترین اہل فن داخل تھے جیسے حنین بن اسحاق، ثابت بن قرہ وغیرہ۔

بنو موسیٰ نے صرف اپنی دولت و ثروت ہی سے علم و حکمت کی سرپرستی نہیں کی بلکہ بہ نفس نفیس ان علوم قدیمہ میں کمال حاصل کیا بالخصوص ریاضی و ہندسہ میں۔ چنانچہ بڑا بھائی محمد ہندسہ و نجوم کا ماہر اور اصول اقلیدس کا زبردست عالم تھا۔ منجھلا بھائی احمد بڑے بھائی سے علمیت میں کم تھا مگر علم الحیل یا میکانیات میں اپنی نظیر نہ رکھتا تھا۔ تیسرے بھائی حسن کو علم ہندسہ سے خصوصی شغف تھا اور اگرچہ اس نے رسم معروف کے مطابق پوری اصول اقلیدس (تیرہ مقالے) بھی نہیں پڑھی تھی، صرف پہلے چھ مقالے (نصف سے بھی کم) پڑھے تھے مگر اللہ تعالیٰ نے اسے ذہن ثاقب اور فکر رسا عطا کئے تھے[3]۔ اس کا نتیجہ تھا کہ جہاں تک اور لوگ

---

[1] اخبار العلماء باخبار الحکماء صفحہ ۲۰۸ [2] ایضاً صفحہ ۲۸۷: "پس بنو موسیٰ علوم حکمیہ میں کامل الفنون ہو کر نکلے۔"

وسعت مطالعہ کے بعد بھی نہ پہنچ سکے تھے وہ محض اپنی طبع وقاد کی مدد سے پہنچ گیا۔ حسن کا نام عہد قدیم کے مسائل ثلاثہ کے حل کے ساتھ، نیز مثلث کا رقبہ نکالنے کے ضابطہ کی دریافت کے ساتھ وابستہ ہے۔ (تفصیل آگے آرہی ہے)۔

بنو موسیٰ متعدد کتابوں کے مصنف تھے۔ ابن الندیم نے ان کی مندرجہ ذیل کتابیں گنوائی ہیں:

۱- کتاب بنی موسیٰ فی القرسطون۔
۲- کتاب الحیل لاحمد بن موسیٰ۔
۳- کتاب الشکل المدوّر والمستطیل للحسن بن مو[سیٰ]
۴- کتاب حرکۃ الفلک الاولیٰ مقالۃ لمحمد۔
۵- کتاب المخروطات۔
۶- کتاب المثلث لمحمد۔
۷- کتاب الجزء لمحمد۔
۸- کتاب الشکل الہندسی الذی بیّن جالینوس امرہ لمحمد
۹- کتاب بیّن فیہ بطریق تعلیمی ومذہب ہندسی

..انہ لیس فی خارج کرۃ الکواکب الثابتۃ کرۃ تاسعۃ لاحمد بن موسیٰ۔
۱۰- کتاب فی اولیۃ العالم لمحمد۔
۱۱- کتاب المسئلۃ التی القاہا علی سند بن علی احمد
۱۲- کتاب علی مائیۃ الکلام مقالہ لمحمد۔
۱۳- کتاب مسائل جرت ایضا بین سند وبین احمد
۱۴- کتاب مساحۃ الاکر وقسمۃ الزوایا بثلاثۃ اقسام متساویۃ ووضع مقدار بین مقدارین لیتوالی علیٰ نسبۃ واحدۃ۔

ان میں سے اکثر کتابیں ناپید ہو چکی ہیں۔ بہرحال بنو موسیٰ کی ہندسی کوششوں کا جو تذکرہ تاریخ نے محفوظ رکھا ہے حسب ذیل ہے:

۱- بنو موسیٰ کا سب سے بڑا کارنامہ ابلونیوس (APOLLONIUS) کی کتاب المخروطات (CONICS) کو باد حوادث کے جھونکوں سے محفوظ رکھنا ہے، جنہوں نے عہد قدیم کے بڑے بڑے بیش قیمت علمی شہ پاروں کو صفحۂ دہر سے ایسا نابود کیا کہ آج کوئی ان کا نام بھی نہیں جانتا۔ علمی دنیا بنو موسیٰ کے احسان سے کبھی سبکدوش نہیں ہو سکتی۔ اگر بنو موسیٰ اس کتاب کی تلاش و تجسس میں یہ اعتنا و اہتمام نہ کرتے تو یہ کتاب کب کی ناپید ہو چکی تھی اور یورپ کے ریاضی دان بھی باوجود اپنی کاوش و کوشش کے اسے نہ پا سکتے۔ چنانچہ یہ واقعہ ہے کہ سترھویں صدی میں جب گریگوری اور ہیلے نے اس ہندسی شاہکار کو اصل یونانی میں تلاش کیا تو صرف پہلے چار مقالے مل سکے۔ آخری چار مقالے باوجود انتہائی کوشش کے نہیں ملے، اگر ملے تو عربی ترجمہ میں اور انہیں

---

[1] اخبار العلماء باخبار الحکماء لابن القفطی صفحہ ۲۸۷ [2] الفہرست لابن الندیم صفحہ ۳۷۹۔

کی مدد سے ہیلے (HALLEY) نے اس کتاب کو ایڈٹ کیا

ہندسیوں بھی ایک عسیر الفہم فن ہے مگر مخروطات اور بھی مشکل ہے اور اسی وجہ سے قدیم زمانہ سے اس کی تعلیم وتدریس اور (اس غرض سے) اس کی نقل وتنسیخ کا رواج بہت کم رہا ہے۔ ابن القفطی خود بنوموسیٰ کے حوالے سے اس صعوبت کا ذکر کرتا ہے:

" ذکر بنو موسیٰ بن شاکر فی اول کتاب المخروطات ان ابلونیوس کان من اهل الاسکندریة وذکروا ان کتابه فی المخروطات فسد لاسباب منها استصعاب نسخه وترك الاستقصا لتصحیحه والثانی ان الکتاب درس وانمحیٰ ذکره وحصل متفرقا فی ایدی النّاس الیٰ ان ظهر رجل بعسقلان یعرف باوطیقوس وکان هذا ابرزا فی علم الهندسة . فلما ان جمع ما قدر علیه من الکتاب اصلح فیه اربع مقالات "[1]

بنوموسیٰ نے کتاب المخروطات کے مقدمہ میں ذکر کیا ہے کہ ابلونیوس اسکندریہ کا رہنے والا تھا۔ انہوں نے یہ بھی ذکر کیا ہے کہ اس کی کتاب المخروطات کئی وجہوں سے خراب ہوگئی ایک وجہ تو اس کے نقل کرنے کی دقت تھی اور اس کی تصحیح میں پوری احتیاط ملحوظ نہیں رکھی گئی۔ دوسری وجہ یہ تھی کہ کتاب پرانی ہوگئی اور اس کی شہرت ختم ہوگئی اور اس کے اجزاء منتشر طور پر لوگوں کے پاس باقی رہے۔ یہاں تک کہ عسقلان میں ایک شخص اوطیقوس (EOTOCIUS) ظاہر ہوا جو علم ہندسہ میں ید طولیٰ رکھتا تھا... جب اس نے اپنے مقدور بھر اس کے اجزاء کو جمع کرلیا تو اس کے پہلے چار مقالوں کی اصلاح کی۔

اس طرح یہ کتاب بعثتِ اسلام سے قبل ہی خود یونان میں نایاب ہوچکی تھی۔ جب مامون الرشید کے زمانہ میں بلادروم سے یونانی علوم کی کتابیں بغداد پہنچیں تو اس کتاب کا پہلا جزء بھی منتقل کیا گیا جو سات مقالوں پر مشتمل تھا مگر ترجمہ ہونے کے بعد پتہ چلا کہ اس کے آٹھ مقالے ہیں اور آٹھواں مقالہ پچھلے سات مقالوں کے مضامین کے علاوہ بعض نئے مضامین پر مشتمل ہے اور یہ کہ اس میں بعض دلچسپ مباحث بھی ہیں مگر آج تک اس آٹھویں مقالے کا پتہ نہیں چلا۔ چنانچہ خود بنوموسیٰ نے اس کے مقدمہ میں لکھا ہے:

قال بنوموسیٰ ان الکتاب ثمانی مقالات الموجود فیه سبع مقالات وبعض الثامنة

بنوموسیٰ نے کہا کہ مخروطات میں آٹھ مقالے ہیں مگر صرف سات مقالے اور کچھ آٹھواں مقالہ (چار شکلیں) موجود ہیں۔

---

[1] اخبار العلماء باخبار الحکماء لابن القفطی صفحہ ۴۵ [2] ایضاً صفحہ ۴۵۔

غرض بنوموسیٰ کی علم دوستی و علم نوازی نے ریاضیات کی اس متاع گم گشتہ کی تلاش و تجسس میں کوئی دقیقہ فروگذاشت نہیں کیا۔ پہلے چار مقالوں کو عربی میں ہلال بن ہلال الحمصی سے اپنی نگرانی میں ترجمہ کرایا۔ باقی چار مقالوں کی تلاش و تفحص کے لیے مشہور ریاضی دان ثابت بن قرہ کو مامور کیا جس نے ان کی ہمت افزائی و ہنر پروری سے پانچویں، چھٹے، ساتویں مقالے نیز آٹھویں مقالے کی چار شکلوں کا پتہ لگا کر ان کا عربی میں ترجمہ کیا۔ اس کے بعد محمد بن موسیٰ نے اس کتاب پر ایک بصیرت افروز مقدمہ لکھا۔

بنوموسیٰ نے کتاب المخروطات کی تحریر و ترتیب (EDITION) ہی پر اکتفا نہیں کیا، بلکہ فن مخروطات میں نئی اشکال (THEOREMS) کا بھی اضافہ کیا۔ ان نئی شکلوں میں سے ایک شکل "شکل بنی موسیٰ" کے نام سے مشہور ہے جس پر آگے چل کر ابن الہیثم (المتوفی ۴۳۰ھ) نے تبصرہ لکھا[1]۔

بنوموسیٰ کے مرتب کردہ "مخروطات" کو ۴۷۳ھ میں ابوالفتح الاصفہانی نے از سر نو ترتیب دیا۔ اسی ترتیب جدید سے ابراہام ایکی لینسس (ABRAHAM ECHELLEUSIS) اور گیراکومو الفانسو بوریلی (GIRACOMO ALPHONSO BORELLI) نے پانچویں، چھٹے اور ساتویں مقالوں کا لاطینی زبان میں ترجمہ کر کے ۱۶۶۱ء میں فلورینس سے شائع کیا۔

چھٹی صدی ہجری میں عبدالملک الشیرازی نے آخر کے تین مقالات کا ایک خلاصہ مرتب کیا۔

ساتویں صدی میں محقق طوسی نے ریاضی و ہیئت کی دوسری کتابوں کی طرح ۶۵۰ھ میں اس کا نیا ایڈیشن "ترتیب المخروطات" کے نام سے ترتیب دیا۔

ہلال بن ہلال الحمصی کے پہلے چار مقالات کا ترجمہ بوڈلین میں موجود ہے۔ ثابت بن قرہ کے آخر کا تین مقالات کا ترجمہ بھی بوڈلین میں موجود ہے۔ (نمبر ۸۸۵) عبدالملک الشیرازی کا خلاصۂ مخروطات بھی بوڈلین لائبریری میں ہے (نمبر ۹۱۳)۔ محقق طوسی کے "تحریر المخروطات" کے دو نسخے بوڈلین میں ہیں جن میں سے ایک پر سن کتابت ۷۰۰ھ مرقوم ہے (یعنی تصنیف کے صرف پچاس سال اور محقق طوسی کی وفات کے اٹھائیس سال بعد)۔ دوسرا گیارھویں صدی کا لکھا ہوا ہے۔

بوڈلین کے نسخہ نمبر ۸۸۵ (ثابت بن قرہ کا ترجمہ) محقق طوسی کی تحریر المخروطات (بوڈلین نمبر ۹۴۳)، عبدالملک الشیرازی کے خلاصۂ مخروطات (بوڈلین نمبر ۹۱۳) اور بوریلی (BORELLI) کے لاطینی ترجمہ

---

[1] اس تبصرے کو دائرۃ المعارف حیدرآباد نے رسائل ابن الہیثم کے اندر شائع کر دیا ہے۔

کی مدد سے پہلے (HALLEY) نے ۱۷۱۰ء میں آکسفورڈ سے مخطوطات کا معیاری ایڈیشن شائع کیا
اس تفصیل سے واضح ہوگیا ہوگا کہ اگر بنو موسیٰ نے اس کتاب کے آخری مقالوں کی تلاش و تجسس میں اعتنا و اہتمام نہ برتا ہوتا تو یونانی فکر کا یہ ہندسی شاہکار محققین یورپ کو آج زیارت کے لیے بھی نہ ملتا۔ اس حیثیت سے بنو موسیٰ کی یہ علمی کاوش غیر معمولی اہمیت کی مستحق ہے۔ اور دنیا ئے علم و ادب اُن کے احسان سے کبھی سبکدوش نہیں ہوسکتی۔

ب۔ بنو موسیٰ کا دوسرا کارنامہ ان کی "کتاب الحیل" ہے جو میکانک (MECHANICS) کی ادبیات عالیہ میں محسوب ہونے کی مستحق ہے۔ بلکہ بنو موسیٰ کی غیر معمولی شہرت کا باعث ہی اُن کا علم الحیل میں باکمال ہونا ہے اور اسی نسبت سے وہ مشہور ہیں۔ ابن خلکان لکھتا ہے:

الذین ینسب الیھم حیل بنی موسیٰ وھم مشھورون لھذا۔[1]	بنو موسیٰ ہی کی جانب کتاب "حیل بنی موسیٰ" منسوب ہے اور وہ اسی کے نام سے مشہور ہیں۔

اسی طرح ابن القفطی نے لکھا ہے:

وکان بنوہ الثلاثۃ ابصر الناس بالھندسۃ وعلم الحیل ولھم فی ذالک تالیف عجیبۃ تعرف بحیل بنی موسیٰ وھی شریفۃ الاغراض عظیمۃ الفائدۃ۔[2]	اور اس کے تینوں لڑکے جیومیٹری اور میکانکس میں اپنے معاصرین کے اندر سب سے زیادہ بصیرت رکھتے تھے اور میکانکس میں ان کی ایک عجیب و غریب تصنیف ہے جو "حیل بنی موسیٰ" کے نام سے مشہور ہے۔ اس کے مقاصد بڑے عمدہ ہیں اور وہ بہت زیادہ مفید ہے۔

اسی طرح ابن خلدون لکھتا ہے:

وقد افرد بعض المؤلفین فی ھذا الفن کتاباً فی الحیل العملیۃ من الصناعات الغریبۃ والحیل المستظرفۃ کل عجیبۃ وربما استغلق علی الفھوم لصعوبۃ براھینہ الھندسیۃ وھو موجود بایدی الناس	بعض مصنفوں نے اس فن (میکانکس) میں مستقل تصانیف لکھی ہیں۔ ان کا موضوع عملی میکانکس ہے جو عجیب و غریب کاریگریوں اور تعجب انگیز مشینوں کی ساخت پر مشتمل ہے۔ اور اکثر ان کی ہندسی دلیلوں کے اشکال کی وجہ سے ان کا سمجھنا مشکل ہوتا ہے۔ اور وہ عام طور پر ملتی ہے اور

---

[1] تاریخ ابن خلکان جلد ثانی صفحہ ۷۹

[2] اخبار العلماء باخبار الحکماء صفحہ ۲۰۸

بنو موسیٰ بن شاکر کی طرف منسوب ہے۔ ینسبونه الی بنی شاکر[1]

علم الحیل ایک قدیم فن ہے جس کا آغاز دیگر علوم کی طرح یونان میں ہوا تھا۔ علم الحیل کے قدیم یونانی ماہرین میں ارخوطاس (ARCHYTOS)، ارشمیدس (ARCHIMEDES) طے سی بیس (CTESIBIUS) اور فیلون باشندۂ بازنطیم (PHILO OF BYZANTIUM) کے نام مشہور ہیں۔ ان کی کتابوں کے نام تو معلوم نہیں لیکن اس فن کے ایک قدیم ماہر وٹرووِیس (VITROVIUS) نے اپنی کتاب (DE ARCHETECTURA) میں ان ماہرین قدیم کے حوالے دیئے ہیں۔ وٹرووِیس کے بعد ایرن کا زمانہ آتا ہے جو سن مسیح کے آغاز سے پہلے اسکندریہ میں رہتا تھا۔ اس نے "علم الحیل" نیز (HYDROMECHANICO) پر متعدد کتابیں لکھی تھیں۔ لیکن قبول عام و بقائے دوام صرف اس کی "کتاب الحیل" ہی کو نصیب ہوا۔ جس کے سامنے نہ صرف قدماء کی کتابیں گوشۂ گمنامی میں دفن ہو گئیں بلکہ خود ایرن (HERON) نے ان فنون میں جو اور کتابیں لکھی تھیں ماند ہو کر رہ گئیں۔ چنانچہ ابن الندیم کے زمانہ میں اس کی دو تین کتابوں ہی کا ذکر ملتا ہے یعنی

کتاب الحیل الروحانیہ

کتاب حیل الاثقال[2]

کتاب الاشیاء المتحرکہ من ذواتہا (ON AUTOMATA)[3]

اس سلسلے میں بنو موسیٰ کا پہلا کارنامہ تو یہ ہے کہ غالباً ان کے ایما سے ثابت بن قرہ نے ایرن کی کتاب الحیل اور قسطا بن لوقا نے کتاب الفرسطون کا عربی میں ترجمہ کیا۔ مخروطات ابلونیوس کے آخری مقالوں کی طرح ایرن کی کتاب الحیل (MECHANICS) بھی آج اصل یونانی میں ناپید ہے۔ اگر موجود ہے تو صرف عربی میں۔ جس سے ترجمہ کر کے NIX اور SCHMIDT نے ۱۹۰۰ء میں اسے ایرن کی کلیات کے جلد دوم میں شائع کر دیا ہے۔ اس طرح عہد قدیم کے اس نادر و نایاب علمی تحفہ کی بقا و تحفظ صرف بنو موسیٰ کی کوشش کا نتیجہ ہے۔ کارا دی فو ان کتابوں کی اہمیت اور ان کے بقا و تحفظ کے لیے مسلمانوں کی کوشش کا ذکر کرتے ہوئے لکھتا ہے:

"THEY PRESERVED FOR US IN THEIR TRANSLATIONS A NUMBER OF GREEK WORKS, THE ORIGINALS OF WHICH HAVE

---

[1] مقدمہ ابن خلدون صفحہ ۵۲۳ [2] الفہرست لابن الندیم صفحہ ۳۷۶ [3] ایضاً صفحہ ۳۰۷

BEEN LOST: THREE BOOKS OF THE CONICS OF APOLLONIUS ...... THE MECHANICS OF HERO OF ALEXANDRIA ...... A SHORT BOOK ON THE BALANCES ...... FOR WHICH SERVICES WE CANNOT BE TOO GRATEFUL TO THEM."[1]

مسلمانوں نے اپنے تراجم میں یونانی ہندسہ کی بہت سی تصانیف کو محفوظ رکھا ہے جن کی یونانی اصلیں ناپید ہو چکی ہیں۔ مثلاً مخروطات ابلونیوس کے آخری تین مقالات ...... ایرن اسکندرانی کی کتاب الحیل ...... قرسطون پر ایک مختصر رسالہ ...... ان خدمات جلیلہ کے لیے ہم ان کا کماحقہ شکریہ ادا کر سکتے ہیں۔

لیکن علم الحیل کے سلسلے میں بنو موسیٰ کا اصل کارنامہ خود اُن کا اس فن میں تبحر ہے۔ حکمائے یونان میں "علم الحیل" کے اندر ایرن حرفِ آخر سمجھا جاتا تھا۔ مگر بنو موسیٰ بالخصوص منجھلے بھائی احمد بن موسیٰ نے اس فن کو ترقی کی جس معراج کمال تک پہنچایا اس کے پیش نظر قدماء حتیٰ کہ ایرن کے کمالاتِ علمیہ بھی ماند ہو کر رہ گئے۔ چنانچہ ابن القفطی لکھتا ہے:

وکان احمد دون اخیه فی العلم الاصنۃ[2]	احمد علم وفضل میں اپنے بھائی محمد سے کم تھا سوائے علم الحیل
الحیل فانه قد فتح له فیها مالم یفتح	(میکانکس) کے کیونکہ اس کے اندر اسے وہ انکشافات ہوئے
مثلہ لاخیه محمد ولا لغیرہ من القدما	تھے جو نہ اس کے بھائی محمد کو ہوئے نہ اور کسی کو حتیٰ کہ علم الحیل
والمتحققین بالحیل مثل ایرن وغیرہٗ ۔	کے قدیم ماہرین مثل ایرن وغیرہ کو بھی نہیں ہوئے۔

یہ ایک صاحب نظر کا تبصرہ ہے جس کے سامنے بنو موسیٰ کی کتاب الحیل کے علاوہ قدیم علمائے میکانکس بالخصوص ایرن کی تصانیف بھی تھیں۔ اس کتاب کی عظمت و اہمیت کا دوسرا شاہد ابن خلکان ہے جس نے اسے خود دیکھا تھا۔ وہ لکھتا ہے:

ولهم فی الحیل کتاب عجیب نادر مشتمل علی	بنو موسیٰ کی تصانیف میں علم الحیل پر ایک عجیب و غریب کتاب ہے جو بڑے بڑے عجائبات پر مشتمل ہے مجھے اس
کل غریبة ولقد وقفت علیه فوجدته	سے واقف ہونے کا موقع ملا اور میں نے اسے بہترین
من احسن الکتب وامتعها[3]	اور مفید ترین کتابوں میں سے پایا۔

مگر زمانہ کی ستم ظریفی کہیئے یا قدر ناشناسی کہ "احسن الکتب وامتعها" ابھی تک گوشۂ گمنامی میں پڑی ہے۔

---

[1] ARNOLD: LEGACY OF ISLAM P. 376 [2] اخبار العلماء باخبار الحکماء صفحہ ۲۸۶ [3] تاریخ ابن خلکان جلد ثانی صفحہ ۷۹

(اس کا ایک نسخہ روم کی ویٹیکن لائبریری میں ہے نمبر ۳۱۷)۔ ایک زندہ قوم (یورپ) کو اپنے اسلاف کی کارگزاریوں کو اجاگر کرنا تھا تو انہوں نے اُسے اگر وہ (ایرن کی کتاب الحیل) اصل یونانی میں نہیں ملی تو اُس کے عربی ترجمہ ہی کی مدد سے شائع کر دیا۔ لیکن بنوموسیٰ کی کتاب الحیل ابھی اصل عربی میں موجود ہے کاش ان کے اخلاف کو بھی اس کی توفیق ہو

جاتا ہے یار تیغ بکف غیر کی طرف　　　اے کشتۂ ستم تیری غیرت کو کیا ہوا

ج۔ بنوموسیٰ کا تیسرا کارنامہ بقول ابن خلکان محیط ارضی کی پیمائش ہے۔ چنانچہ وہ لکھتا ہے:

ولما اختصوا به فی ملة الاسلام واخرجوہ من القوة الی الفعل وان کان ارباب الارصاد المتقدمون علی الاسلام قد فعلوہ لکنه لم ینقل ان احداً من اهل هذہ الملة تصدی له و فعله الا هم۔ وهو ان المامون کان مغری بعلوم الاوائل وتحقیقها ورای فیها ان دور کرة الارض اربعة وعشرون الف میل ۔ ۔ ۔ ۔ فاراد المامون ان یقف علی حقیقته ذالک فسأل بنی موسی المذکورین عنه فقالوا نعم هذا قطعی۔ فقال ارید منکم ان تعملوا الطریق الذی ذکرہ المتقدمون حتی نبصر هل یتحرر ذلک ام لا فسألوا عن الاراضی المتساویة فی ای بلاد هی فقیل لهم صحراء سنجار فی غاية الاستواء وکان کذالک وطأت الکوفة فاخذوا معهم جماعة ممن یثق المامون الی اقوالهم و یرکن الی معرفتهم بهذہ الصناعة وخرجوا الی سنجار"

بنوموسیٰ کے کارناموں میں سے جن کے لیے وہ اسلامی تاریخ میں مختص ہیں اور جنہیں وہ اپنے علم و فضل کے ذریعہ قوت سے فعل میں لے آئے۔ اگرچہ اسلام سے پہلے کے ہیئت دانوں نے بھی اس کام کو کیا تھا لیکن اسلامی تاریخ میں اُن سے پہلے کسی کے متعلق یہ تذکرہ نہیں ملتا کہ اس نے اس کام کو کیا ہو۔ وہ کام یہ ہے کہ مامون الرشید یونانی علم و حکمت اور اس کی تحقیقات کا بہت زیادہ شیدائی تھا۔ اس نے پڑھا تھا کہ ارض کا گھیرا (محیط ارضی) چوبیس ہزار میل ہے۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ پس مامون نے اس کی حقیقت پر مطلع ہونا چاہا۔ لہٰذا اس نے بنوموسیٰ سے پوچھا۔ تو انہوں نے کہا بے شک یہ صحیح بات ہے تو مامون نے کہا میں چاہتا ہوں کہ جس طریقہ کا متقدمین نے ذکر کیا ہے تم اس کے مطابق عمل کرو تاکہ ہم دیکھیں کہ آیا یہی نتیجہ برآمد ہوتا ہے یا نہیں۔ پس انہوں نے ہموار اور چورس زمین تلاش کرائی کہ کس علاقے میں ہے تو انہیں بتایا گیا کہ صحرائے سنجار اور اسی طرح زمین کوفہ بہت زیادہ چورس ہیں۔ پس وہ ایک جماعت کو جن پر مامون کو اعتماد تھا اور جن کی معرفت فن کا اسے اطمینان تھا لے کر سنجار کی طرف گئے۔

اس کے بعد بطریق معروف خط نصف النہار ارضی کے درجہ واحدہ کی مسافت معلوم کی جو ۶۶ ۲/۳ تھی۔ اس طرح محیط ارضی کا طول چوبیس ہزار میل ہوا۔ انہوں نے واپس آ کر مامون کو بتایا مگر اس نے اس تجربہ کو میدان کوفہ میں دوبارہ کرایا اور دونوں حسابات برابر اترے۔ اس سے مامون کو قدما کی تحقیق کی صحت کا یقین ہوگیا۔

لیکن ابن خلکان کی یہ روایت بوجوہ ذیل محل نظر ہے:

اولاً ۲۱۸ھ میں جس سال مامون روم کے غزوہ پر گیا تھا اور جس سال اس نے وفات پائی بنو موسیٰ نوعمر بچے تھے جنہیں وہ بغداد کے گورنر کی نگہداشت میں چھوڑ گیا تھا۔ اس سے ظاہر ہے کہ وہ ابھی اس قابل نہ ہوئے تھے کہ محیط ارضی کی پیمائش جیسا ذمہ داری کا کام اُن کے سپرد کیا جا سکے۔

ثانیاً مورخین نے رصدگاہ مامونی کے متولیوں کے نام تحریر کئے ہیں مگر ان میں بنو موسیٰ کا نام نہیں ہے۔ مثلاً ابن القفطی العباس بن سعید الجوہری کے تذکرے میں لکھا ہے:[1]

فهو ورفقته سند بن علی و خالد بن عبد الملک المروذی و یحییٰ بن ابی منصور اول من رصد فی الملة الاسلامیه ثم تبعهم الناس بعد ذلك۔

پس عباس بن سعید الجوہری اور اس کے رفقاء سند بن علی خالد بن عبد الملک المروزی اور یحییٰ بن ابی منصور مسلمانوں میں پہلے ہیئت دان ہیں جنہوں نے رصد کا کام کیا۔ بعد کے لوگوں نے انہیں کی تقلید کی

مسلمانوں میں سب سے پہلی رصدگاہ مامون الرشید نے قائم کی تھی اور اسی نے محیط ارضی کی پیمائش کرائی تھی۔ لہٰذا ابن القفطی کی محررہ بالا عبارت سے ظاہر ہے کہ محیط ارضی کی پیمائش کا انصرام بنو موسیٰ سے منسوب کرنا صحیح نہیں ہے۔

ثالثاً قاضی زادہ رومی نے شرح چغمینی میں "میل کلی" کی تعداد کے ضمن میں لکھا ہے کہ بنو موسیٰ کی رصدگاہ مامون کی رصدگاہ کے بعد قائم ہوئی:[2] المیل الثانی . . هی نهایة میل دائرة البروج عن معدل النهار و مقدارها کج له (۲۳ درجہ ۳۵ دقیقے) علیٰ ما وجد بارصاد المامون و رصد بنی موسیٰ بعد هٰذٰ۔ بہرحال قاضی زادہ کی تصریح سے اتنا ثابت ہے کہ تاریخ اسلام میں دوسری رصدگاہ بنو موسیٰ نے قائم کی۔ اس کی تصدیق مورخین نے بھی کی ہے جو بنو موسیٰ کو علم الہیئت کے کملاء میں محسوب کرتے ہیں۔ مثلاً

---

[1] اخبار العلماء باخبار الحکماء صفحہ ۱۴۸

[2] شرح چغمینی (مطبوعہ مجتبائی پریس دہلی) صفحہ ۴۲

ابن الندیم لکھتا ہے :

"وکان الغالب علیھم من العلوم الھندسة ..... والنجوم"[1] — بنو موسیٰ کو علوم حکمیہ میں سے خاص طور سے ہندسہ ..... اور ہیئت کا شوق تھا۔

اسی طرح ابن القفطی اُن کے باپ موسیٰ بن شاکر کے ترجمہ میں لکھتا ہے :

"موسیٰ بن شاکر مقدم فی علم الھندسة و بنوہ ..... وکانوا جمیعاً متقدمین فی النوع الریاضی وھیئة الافلاک وحرکات النجوم" — موسیٰ بن شاکر اور اس کے بیٹے علم ہندسہ میں مقدم سمجھے جاتے تھے ..... یہ لوگ فنون ریاضیہ، علم الہیئت اور اجرام فلکی کی حرکت کے انضباط میں پیشوائے فن تھے۔[2]

بہر حال علم ہیئت میں دیگر کارناموں کے ساتھ ان کا کارنامہ یہ ہے کہ انہوں نے ثابت کیا کہ آسمان نو نہیں ہیں جیسا کہ عام طور پر مشہور تھا۔ چنانچہ اس موضوع پر ایک مستقل کتاب لکھی : "کتاب بین فیہ بطریق تعلیمی و مذھب ھندسی انہ لیس فی خارج کرۃ الکواکب الثابتة کرۃ تاسعة۔

د۔ بنو موسیٰ کا جو تھا کارنامہ عہد قدیم کے مسائل ثلثہ کے حل کی کوشش ہے۔ یونانی ہندسہ میں قدیم زمانہ سے تین مسائل عویصہ چلے آتے تھے :

۱۔ مربع دائرہ (QUADRATURE OF A CIRCLE) ایک دیئے ہوئے دائرے کے برابر مربع بنانا (یا محیط اور قطر کی نسبت (π) کو دریافت کرنا۔

۲۔ تضعیف مکعب (DUPLICATION OF A CUBE) ایک دیئے ہوئے مکعب کے ٹھیک دگنے کے برابر مکعب بنانا۔

کہتے ہیں یونان میں کسی عورت نے منت مانی تھی کہ اگر اس کی مراد پوری ہوگئی تو وہ ڈائنا کے مندر کو جو مکعب شکل کا تھا دگنا کرا دے گی۔ مراد پوری ہوئی اور عورت نے ایفائے نذر کے لیے مندر کے طول و عرض کو تو حسب سابق رکھا مگر ارتفاع دگنا کرا دیا۔ دیوی نے خواب میں اس پر عتاب کیا کیونکہ اب مندر مکعب کے بجائے لمبوترا ہوگیا اور مکعب ہونا ڈائنا کے مندر کی خصوصیت تھا۔ اب عورت نے یہ کیا کہ طول، عرض اور ارتفاع تینوں کو دگنا کر دیا۔ اس طرح مندر کی مکعب شکل برقرار رہی۔ دیوی نے پھر اسے خواب میں وعدہ خلافی پر زجر و توبیخ کیا کیونکہ اب مندر بجائے دگنے کے آٹھ گنا (۲×۲×۲ = ۸)

---

[1] الفہرست لابن الندیم صفحہ ۳۷۹ [2] اخبار العلماء باخبار الحکماء صفحہ ۲۰۸

ہو گیا تھا۔ عورت بڑی پریشان ہوئی اور اس نے جاکر مہندسین سے ایفائے نذر میں مدد چاہی۔ مگر اس مسئلے کا حل کسی کے پاس نہ تھا اور سب حیران تھے۔

یہ حقیقت ہو یا افسانہ مگر واقعہ یہ ہے کہ قدیم زمانہ سے "مکعب کو دگنا کرنے کا" مسئلہ مہندسین کی کاوش فکر کا موضوع رہا ہے اور یہ بھی واقعہ ہے کہ محض پرکار اور پٹڑی کی مدد سے آج تک اس کا حل دریافت نہیں ہو سکا۔

اس مسئلہ کی دوسری شکل یہ ہے کہ دو مقداروں کے درمیان دو ایسی مقداریں دریافت کرنا کہ چاروں متناسب علی التوالی (IN CONTINUED PROPORTION) ہوں۔

۳۔ تثلیث زاویہ (TRISECTION OF AN ANGLE) کسی دیئے ہوئے زاویہ کو (محض پٹڑی اور پرکار کی مدد سے) تین برابر حصوں میں تقسیم کرنا۔

یہ ہیں عہد قدیم کے "تین مسائل عویصہ" اور بنو موسیٰ بالخصوص حسن بن موسیٰ نے ان کا حل دریافت کرنے میں کوئی دقیقہ اٹھا نہیں رکھا۔ ابن القفطی لکھتا ہے:

وکان الحسن وھو الثالث منفرداً بالھندسۃ ولہ طبع عجیب فیھا لا یدانیہ احد۔ علم کل ما علم بطبعہ ولم یقرأ من کتب الھندسۃ الاستۃ مقالات من کتاب اقلیدس فی الاصول وھی اقل من نصف الکتاب ولکن ذکرہ کان عجیباً وتخییلہ کان قویاً حتیٰ حلّ نفسہ باستخراج مسائل لم یستخرجھا احد من الاولین کقسمۃ الزاویۃ بثلاثۃ اقسام متساویۃ وطرح خطین بین خطین ذوی توالی علی نسبۃ فکان یحللھا ویردھا الی المسائل الاخر ولا ینتھی الی الخواص ھا لانھا قد اعیت الاولین فکان یروض فکرہ فیھا۔

تیسرا لڑکا حسن علم ہندسہ میں ممتاز تھا۔ اس نے عجیب طبیعت پائی تھی جس میں کوئی اس کا نظیر نہیں تھا۔ اس نے جو کچھ سیکھا محض اپنی طبیعت کی اُپج سے سیکھا۔ اس نے اصول اقلیدس کے صرف چھ مقالے پڑھے تھے۔ جو نصف کتاب سے بھی کم ہوتے ہیں۔ لیکن اس کا حافظہ عجیب و غریب تھا اور اس کی تخییل بہت زیادہ قوی تھی۔ اسی کا نتیجہ تھا کہ اس نے صرف اپنی طبیعت سے اُن مسائل کو حل کیا جنہیں متقدمین میں سے کسی نے حل نہیں کیا تھا جیسے "زاویہ کی تثلیث" اور دو خطوط کے درمیان ایسے خط دریافت کرنا کہ چاروں نسبت متوالیہ میں ہوں۔ پس وہ ان مسائل کی تحلیل کرتا تھا اور انہیں دوسرے مسائل کی طرف لوٹاتا تھا لیکن آخر امر تک نہیں پہنچ پاتا تھا کیونکہ انہوں نے متقدمین کو عاجز کر دیا تھا۔ پس وہ اپنی فکر سے

اس باب میں ریاض کرتا تھا۔

اس ارتیاض فکر نے اس کے (حسن بن موسیٰ کے) مزاج میں استغراق و محویت کی وہ کیفیت پیدا کر دی تھی جو اکابر علمائے ہندسہ کی شان ہے یعنی محفل میں شریک ہوتا مگر اپنی ہندسی فکر میں اس درجہ غرق ہو جاتا کہ نہ کچھ سنتا نہ کسی بات کا احساس ہوتا۔ خود کہتا تھا کہ کبھی کبھی اس درجہ محویت چھا جاتی ہے کہ دنیا و ما فیہا اندھیرا معلوم ہونے لگتے ہیں اور بے ہوشی اور خواب کی سی کیفیت طاری ہو جاتی ہے۔ ابن القفطی نے لکھا ہے:

وکان یروض ذہنہ حتی انہ حکی عن نفسہ انہ یغرق فی الفکر فی مجلس فیہ جماعۃ فلا یسمع ما یقولون ولا یحسّ بہ وھذا قد یعرض لاصحاب الھندسۃ قال ولقد فکرت یوماً فاطلعت ثم قطعت الفکر لما عرفت فیہ فرأیت الدنیا قد اظلمت فی عینی وکان مغشیا علیّ او انا فی حلم[1]

اور وہ اس باب میں ریاض کرتا تھا یہاں تک کہ خود اپنے بارے میں حکایت کرتا ہے کہ بھری مجالس کے اندر وہ غور و فکر میں مستغرق ہو جاتا تھا پس اسے نہ کچھ سنائی دیتا تھا اور نہ کسی بات کا احساس ہوتا تھا۔ اور اکثر یہ کیفیت ہندسین پر طاری ہو جاتی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ ایک دن میں غور و فکر میں مصروف تھا اور میرا تفکر دراز ہو گیا۔ پھر جب میں اس میں ڈوب گیا تو میں نے غور و فکر چھوڑ دیا تو دیکھتا ہوں کہ دنیا میری آنکھوں میں تیرہ و تار ہو گئی اور گویا میں بے ہوش ہو گیا ہوں۔ یا خواب دیکھ رہا ہوں۔

حسن بن موسیٰ کو اپنی طبع وقاد اور جودت فکر پر اس درجہ اعتماد تھا کہ اس نے ایک دن برسر دربار مروزی سے جو اقلیدس و المجسطی کا جیّد عالم تھا ٹکرّ لینے کی ٹھان لی۔ حسن نے اس سے کہا کہ ایک مسئلہ آپ مجھ سے پوچھیں اور ایک میں آپ سے۔ مروزی حسن کی ٹکرّ کا نہ تھا لہذا اس نے بات ٹالنے کو مامون سے کہا کہ میں اس اناڑی سے کیا مقابلہ کروں جس نے اقلیدس کے چھ مقالات کے سوا اور کچھ نہیں پڑھا۔ بات چبھتی ہوئی تھی اور مامون پر اثر کر گئی کیونکہ مامون کسی ایسے شخص کو جس نے اصول اقلیدس کے پورے تیرہ مقالے نہ پڑھے ہوں مہندس نہیں سمجھتا تھا۔ لیکن چونکہ وہ حسن کی ہندسی قابلیت سے واقف تھا اس لیے اس نے حسن سے استبعاداً دریافت کیا۔ حسن نے اس الزام کا اقرار کیا مگر کہا کہ اقلیدس کے جو مقالات میں نے نہیں پڑھے ان میں کوئی شکل ایسی نہیں جو میں اپنی طبیعت کی مدد سے نہ نکال سکوں۔ لہذا اقلیدس کے پورا نہ پڑھنے

---

[1] اخبار العلماء باخبار الحکماء صفحہ ۲۸۷ [2] ایضاً صفحہ ۲۸۷

سے مجھ میں کوئی کمی نہیں ہے کیونکہ میری ذہنی قوت اس حد تک پہنچی ہوئی جو آپ دیکھ رہے ہیں۔ رہا مروزی تو اسے اقلیدس مکمل پڑھنے سے کیا حاصل ہوا کیونکہ وہ ایک مسئلہ کا بھی اپنی طبیعت سے استخراج نہیں کرسکتا

اس طرح حسن بن موسیٰ نے ذہن ثاقب اور فکر رسا کی مدد سے ہندسہ کے ان مسائل ثلاثہ کو حل کرنے کی کوشش کی۔ اُس کی مساعی جمیلہ کا کچھ اندازہ بنو موسیٰ کی کتاب "معرفتہ مساحت الاشکال البسیطہ والکریہ" سے ہوسکتا ہے جسے دائرۃ المعارف حیدرآباد نے شائع کر دیا ہے۔ اس کی چھٹی شکل دائرے کے محیط اور قطر کی نسبت دریافت کرنے پر ہے۔ سترھویں شکل دو تعدادوں کے درمیان ایسی دو تعدادیں دریافت کرنے پر ہے کہ چاروں نسبت متوالیہ میں ہوں اور اٹھارویں شکل زاویہ کی تثلیث پر ہے۔

۷۔ بنو موسیٰ کا پانچواں کارنامہ مثلث کے رقبہ کے فارمولے کی دریافت ہے اور اسی کی توضیح و تبیین کے لیے یہ مضمون لکھا گیا ہے۔ یورپی مورخین اسے ایرن (HERON) کی طرف منسوب کرتے ہیں اور البیرونی ارسمیدس کی طرف[۲]۔ لیکن دونوں کی مصدقہ شہادت نہیں ملتی۔ بہرحال اس فارمولے کو بنی موسیٰ نے اپنی کتاب "معرفۃ مساحت الاشکال البسیط والکریہ" کی ساتویں شکل میں بدیں طور بیان کیا ہے:

"کل مثلث اذا ضرب اصف جمیع اضلاعہ فی فضلہ علی کل ضلع من اضلاعہ بان یضرب فی فضلہ علی احد اضلاعہ ثم فی ثانیھما ثم فی ثالثھا کان الحاصل مساویا لضرب تکسیرہ فی نفسہ"[۳]

اگر کسی مثلث کے اضلاع کے مجموعہ کے نصف کو اس نصف اور ایک ضلعے کے فرق کے ساتھ ضرب دیا جائے اور پھر حاصل ضرب کو اس نصف اور دوسرے فرق میں ضرب دیا جائے اور پھر اُس حاصل ضرب کو اس نصف اور تیسرے ضلعے کے فرق میں ضرب دیا جائے تو آخری حاصل ضرب مثلث کے رقبہ کے مربع کے برابر ہوگا۔

OR AREA OF $\triangle ABC = \sqrt{S(S-A)(S-B)(S-C)}$ WHERE $S = \frac{1}{2}(A+B+C)$

ممکن ہے یہاں یہ سوال پیدا ہو کہ شاید بنی موسیٰ نے اس فارمولے کو اپنے یونانی پیشروؤں سے لے

---

[۱] اخبار العلماء باخبار الحکماء صفحہ ۲۸۷-۲۸۸ [۲] استخراج الاوتار للبیرونی صفحہ ۶۱ [۳] معرفۃ مساحۃ الاشکال البسیطہ والکریہ شائع کردہ دائرۃ المعارف حیدرآباد بہ ضمن رسائل طوسی صفحہ ۹۔

کر بہ سبیل حکایت اپنی کتاب میں نقل کر دیا ہو مگر یہ شک بے بنیاد ہے کیونکہ بنو موسیٰ نے کمال دیانتداری کے ساتھ اپنی اسی کتاب میں بتا دیا ہے کہ کون کون چیزیں انہوں نے اپنے پیشرووں سے لے کر نقل کی ہیں۔ نیز اس بات کی صراحت کی ہے کہ ان کے علاوہ باقی اشکال ان کی اپنی دریافت ہیں۔ چنانچہ "معرفۃ مساحۃ الاشکال البسیطۃ والکریہ" کے آخر میں لکھتے ہیں:

وکل ما وصفنا فی کتابنا فانہ من عملنا الا معرفۃ المحیط من القطر فانہ من عمل ارشمیدس والا معرفۃ وضع مقدارین بین مقدارین تتوالی علی نسبۃ واحدۃ فانہ من عمل مانالاؤس کما مر ذکرہ والحمد للہ۔

جو کچھ ہم نے بیان کیا ہے وہ سوائے دو مسئلوں کے سب ہماری دریافت ہے (وہ دو مسئلے یہ ہیں) (اول) دائرے کے قطر سے اس کے محیط کو دریافت کرنا۔ یہ ارشمیدس کی دریافت ہے (دوم) دو دی ہوئی تعدادوں کے درمیان دو ایسی تعدادوں کا دریافت کرنا کہ چاروں مقادیر نسبت متوالیہ میں ہوں یہ مانالاؤس کی دریافت ہے۔ والحمد للہ۔

پس "معرفۃ مساحۃ الاشکال البسیط والکریہ" کی اٹھارہ شکلوں میں سے شکل ششم (دائرے کے محیط اور قطر کی نسبت) ارشمیدس سے اور شکل شانزدہم (دو تعدادوں کے درمیان ایسی دو تعدادوں کا معلوم کرنا کہ چاروں متناسب علی التوالی ہوں) مانالاؤس سے ماخوذ ہیں۔ بقیہ سولہ شکلیں بنو موسیٰ کی اپنی دریافت ہیں اور انہیں میں ساتویں شکل ہے جو مثلث کے رقبہ کے فارمولے پر مشتمل ہے۔

لہذا مثلث کے رقبہ کا فارمولا بنو موسیٰ کی دریافت ہے[1]۔ اور اس طرح علم و فن کی ترقی، انسانی فکر کی ثروت اور تہذیب و ثقافت کے ارتقا پر بنو موسیٰ کی جگر کاویوں کا بڑا احسان ہے۔

کاش دنیا اسے یاد رکھتی۔ یا کم از کم ان کے اخلاف ہی یاد رکھتے کہ ع ایسی چنگاری بھی یارب اپنی خاکستر میں تھی

---

[1] معرفۃ مساحۃ الاشکال البسیطۃ والکریہ شائع کردہ دائرۃ المعارف حیدرآباد بہ ضمن رسائل طوسی صفحہ ۹ ـ ۲۵ بنو موسیٰ کی یہ کتاب قدیم زمانہ سے مشہور ہے۔ اہل فن نے اسے متوسطات میں (وہ کتابیں جو اصول اقلیدس اور المجسطی کے درمیان پڑھی جاتی ہیں) داخل کیا۔ چنانچہ محقق طوسی نے ساتویں صدی میں متوسطات کا جو ایڈیشن مرتب کیا اس میں بنو موسیٰ کی "معرفۃ مساحۃ الاشکال البسیط والکریہ" بھی شامل ہے۔ بارھویں صدی میں جیرارڈ آف کریمونا نے اسلامی ہندسہ کے جن جواہر پاروں کو عربی سے لاطینی میں ترجمہ کرنے کے لیے منتخب کیا ان میں یہ کتاب بھی تھی چنانچہ اس نے اس کا ترجمہ بعنوان (HIBER TRIUM FRALUM) کیا۔ ۱۹۰۲ء میں سوٹر نے اسی کتاب کی مدد سے بنو موسیٰ کے ہندسی کمالات پر ایک مقالہ لکھا۔

سیّد احمد خاںؒ

مہذّب قوموں کی پیروی

چھوٹا بچہ اپنے سے بڑے لڑکے کی باتوں کی پیروی کرتا ہے اور کم سمجھ والا اس کی جس کو وہ اپنے سے زیادہ سمجھدار سمجھتا ہے اور ناواقف اس کی جس کو وہ اپنے سے زیادہ واقف کار جانتا ہے۔ اسی طرح نامہذب قوم کو تہذیب یافتہ قوم کی پیروی کرنی ضروری ہوتی ہے — مگر بعض دفعہ یہ پیروی ایسی اندھا دھندی سے ہوتی ہے جس سے بجائے اس کے کہ اس پیروی سے فائدہ اٹھاویں الٹا نقصان حاصل ہوتا ہے اور جس قدر ہم نامہذب ہوتے ہیں اس سے اور زیادہ ناشایستہ ہو جاتے ہیں۔

نامہذب آدمی جب تربیت یافتہ قوم کی صحبت میں جاتا ہے تو ان لوگوں کو بہت عمدہ پاتا ہے اور ہر بات میں ان کو کامل سمجھتا ہے۔ ہر جگہ ان کی تعریف سنتا ہے۔ مگر ان میں جو خراب عادتیں ہیں ان کو بھی دیکھتا ہے۔ مثلاً شراب پینا جوا کھیلنا وغیرہ۔ پس یہ شخص ان باتوں کو بھی ان کے کمالوں ہی میں تصور کر لیتا ہے۔ اُن میں جو خوبیاں اور کمالات درحقیقت ہیں ان کو تو وہ حاصل نہیں کرتا اور نہ حاصل کرنے کی کوشش کرتا ہے مگر جو بری باتیں ان میں ہیں ان کو بہت جلد سیکھ لیتا ہے۔

ایسا کرنا درحقیقت اس آدمی کی غلطی ہے کہ اس نے ان کے نقائص کو ان کا کمال سمجھا ہے۔ وہ لوگ بسبب کسی دوسرے کمال و لیاقت اور خوبی کے جو ان میں ہے اور بسبب دوسری عمدہ خصلتوں کے جو انھوں نے حاصل کی ہیں مہذب و شایستہ کہلاتے ہیں نہ بسبب ان باتوں کے جن کو اس نے سیکھا ہے۔ لاشبہ مہذب آدمیوں کی برائیاں ان کی بہت سی خوبیوں اور کمالوں کے سبب چھپ جاتی ہیں اور لوگ ان پر بہت کم خیال کرتے ہیں تاہم وہ برائیاں کچھ ہنر نہیں ہو جاتیں بلکہ جو برائی ہے وہ برائی ہی رہتی ہے خواہ وہ ایک مہذب قوم ہی میں کیوں نہ ہو۔

ہم کو یاد رکھنا چاہیے کہ کوئی قوم وہ کیسی ہی عمدہ اور مہذب ہو مگر جو برائیاں اس میں ہیں وہ اس کے وصف نہیں ہیں بلکہ اس کے کمال کی کمی ہے جس کی پیروی ہم کو کرنی نہیں چاہیے۔ اگر ایک خوبصورت آدمی کے منہ پر ایک مسہ ہو تو ہم کو خوبصورت بننے کے لیے ویسا ہی مسہ اپنے منہ پر نہ بنانا چاہیے کیونکہ

وہ مسہ اس کی خوبصورتی نہیں ہے بلکہ اس کی خوبصورتی کا نقصان ہے ۔ ایسی حالت میں ہم کو یہ خیال کرنا مناسب ہے کہ اگر یہ مسہ بھی اس کے منہ پر نہ ہوتا تو کتنا اور خوبصورت ہو جاتا ۔

ہم بلاشبہ اپنی قوم کو ، اپنے ہم وطنوں کو مہذب قوم کی پیروی کرنے کی ترغیب کرتے ہیں مگر ان سے یہ خواہش رکھتے ہیں کہ ان میں جو خوبیاں ہیں اور جن کے سبب وہ معزز اور قابل ادب سمجھی جاتی ہیں اور مہذب شمار ہوتی ہیں ان کی پیروی کریں نہ اُن کی ان باتوں کی جو ان کے کمال میں نقص کا باعث ہیں ۔

اسی سبب سے جب ہم یہ دیکھتے ہیں کہ ہماری قوم نے کسی مہذب قوم کی عمدہ خصلتوں اور عادتوں میں پیروی کی تو ہم کو بہت خوشی ہوتی ہے اور جب یہ سنتے ہیں کہ اس نے ان کی برائیوں کی پیروی کی اور شراب پینی شروع کی اور پکا متوالا ہو گیا اور جوا کھیلنا سیکھا اور بے قید ہو گیا تو ہم کو نہایت افسوس ہوتا ہے ۔ ہم امید کرتے ہیں کہ ہماری قوم عمدہ باتوں کو سیکھے گی اور بری باتوں کو ہمیشہ برا سمجھے گی ۔ (تہذیب الاخلاق)

اسمائے حُسنیٰ

(۲)

گزشتہ شمارے میں "اسمائے حسنیٰ" پر گفتگو کی گئی تھی۔ اس کے بعد کئی ہفتے میں ایک خاص خلجان میں مبتلا رہا۔ خلجان کی بڑی وجہ یہ تھی کہ ایک طرف تو میرے اندر احترام احادیث کا پورا جذبہ موجود ہے اور دوسری طرف کسی ایسی روایت کو قبول کرنے کا جذبہ نہیں رکھتا جو قرآن سے ٹکرائے اور اس کی کوئی معقول توجیہہ نہ ہو سکے۔ قرآن پاک میں ہے و للہ الاسماء الحسنیٰ حسین ترین نام اللہ کے لیے ہیں۔ احادیث میں ہے۔ ان للہ تسعۃ وتسعین اسما من حفظها (فی روایۃ احصاها) دخل الجنۃ۔ (رواہ الشیخان والترمذی وابن ماجہ وابن حبان والحاکم وغیرہم)۔ یعنی اللہ کے ننانوے ۹۹ نام ہیں جو ان کو حفظ کرلے (یا شمار کرلے) وہ جنتی ہے۔ بخاری و مسلم کے سوا دوسرے جامعین حدیث نے وہ ننانوے نام بھی گنوادیئے ہیں لیکن ان میں خاصا اختلاف ہے۔ اگر سبھوں کو صحیح تسلیم کیجئے تو تعداد ننانوے سے بہت بڑھ جاتی ہے اور اس صورت میں یہی توجیہہ ہو سکتی ہے کہ ننانوے ۹۹ کا لفظ حصر کے لیے نہیں بلکہ سات یا ستر وغیرہ کی طرح کثرتِ تعداد کے لیے ہے یوں تو ہر روایت میں ننانوے ہی اسما کی تعداد پوری کی گئی ہے لیکن ایک میں کچھ اسماء وہ ہیں جو دوسری میں نہیں یعنی کچھ اسمائے حسنیٰ مشترک ہیں اور کچھ مختلف

ہمارے ہاں جو اسمائے حسنیٰ رائج ہو گئے ہیں وہ وہی اسما ہیں جو ترمذی نے روایت کئے ہیں۔ قاعدۂ بغدادی سے لے کر دلائل الخیرات تک تمام کتابوں میں یہی اسما درج ہیں اور بہت سے لوگوں نے انہی اسما کی شرح لکھی ہے۔ آرنلڈ صاحب (SIR EDWIN ARNOLD) نے بھی ایک کتاب PEARLS OF FAITH OR ISLAM'S ROSARY انہی اسما پر لکھی ہے جس میں دو ایک جگہ اسما بدلے ہوئے ہیں۔ مثلاً انہوں نے جلیل کی بجائے جمیل لکھا ہے۔

ایک اور قابلِ غور بات یہ ہے کہ بعض روایات میں ایک یا زیادہ اسمائے صفات الگ سے بھی بیان ہوئے ہیں۔ اور ان روایات میں ان کو نظر انداز کر دیا گیا ہے۔ مثلاً اللہ وتر (طاق) ہے۔

اللہ نظیف ہے، اللہ جواد ہے، اللہ طیّب ہے، اللہ جمیل ہے، اللہ سبّوح ہے وغیرہ وغیرہ۔

معلوم ایسا ہوتا ہے کہ حضورؐ نے یہ تو فرمایا ہے کہ اللہ کے ننانوے نام ہیں (جیسا کہ بخاری و مسلم میں بھی ہے) لیکن ان کو شمار نہیں کرایا ہے (یا چند اسما کو بطور مثال بتایا ہوگا)۔ پھر چونکہ ان کو محفوظ کرنے والے کے لیے جنّت کی بشارت ہے اس لیے لوگوں نے خود ہی اس کی تلاش شروع کر دی۔ اب چونکہ ہر تلاش کرنے والے نے الگ اپنے ذوقِ جستجو کے مطابق تلاش سے کام لیا اس لیے اختلاف پیدا ہوگیا۔ اور اس کی بالکل وہی صورت ہوئی جو "اسمِ اعظم" اور "شبِ قدر" کی ہوگئی کہ آج تک امت کے کسی فرد کو یہ نہ معلوم ہو سکا کہ وہ کونسا اسمِ اعظم ہے جس کے پڑھنے سے دعا قبول ہوتی ہے اور وہ کس مہینے کی کونسی تاریخ کی شب ہے جس کو لیلۃ القدر کہا جا سکے۔ ساری اُمّت تیرہ صدیوں سے اسی چکّر میں ہے لیکن تلاش میں ناکام[1]۔ یہی شکل اللہ کے ننانوے ناموں کی ہوئی کہ ان کا یقینی علم کسی کو حاصل نہیں۔

مجھے روایات کے بیان کردہ اسمائے حسنیٰ میں ایک الجھن اور بھی محسوس ہوئی یعنی وہ کونسا اصول ہے جس کے مطابق یہ اسمائے صفات تلاش کئے گئے ہیں۔ اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ:

(۱) اگر صرف قرآن سے یہ اسما لیے گئے ہیں تو بہت سے اسما قرآن میں ایسے ہیں جو روایات میں موجود نہیں۔ مثلاً: ذوانتقام، ذوالعرش وغیرہ۔ یہ اسما کیوں نہ ہوں جب کہ روایات میں ذوالجلال والاکرام موجود ہے؟ پھر احکم الحاکمین، ارحم الراحمین، احسن الخالقین، خیر الماکرین، علّام الغیوب وغیرہ بھی کیوں نہ ہوں؟

(۲) اگر یہ روایت والے اسمائے صفت (بصورت اسم فاعل و مبالغہ و صفت مشبّہ) ان افعال سے بنائے گئے ہیں جو قرآن میں موجود ہیں تو بے شمار دوسرے افعال سے بھی یہ اسمائے صفات کیوں نہیں بنائے گئے؟ مثلاً قرآن میں خدا کے لیے واجدؐ کہیں نہیں آیا۔ ہاں وجد آیا ہے۔ جس سے واجدؐ بنایا گیا ہے۔ یہی حال، مانع، نافع، ضار، ممیت، خافض، رافع، معزّ، مذل، باعث، محصی، مبدی، معید، باقی، مقسط، مغنی وغیرہ کا ہے۔ یہ الفاظ (بطور اسم صفت) خدا کے لیے قرآن میں کہیں نہیں آئے ہیں۔ صرف ان کے افعال آئے ہیں اور انہی سے یہ اسما (واجد کی طرح) بنائے گئے ہیں۔ لیکن اگر یہی ہے تو بکثرت افعال اور بھی ہیں۔ ان سے یہ اسمائے صفات کیوں نہ بنائے گئے؟ مثال کے

---

[1] شب قدر پر ایک مضمون ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ کی شائع کردہ "اجتہادی مسائل" میں دیکھ لینا مفید ہوگا۔ مدیر

طور پر دیکھئے قرآن میں ہے:

انزلنا علیک الکتاب	لہٰذا خدا منزل بھی ہوا
اللہ یستھزئ بھم	〃 〃 مستھزئ 〃 〃
ویمدھم فی طغیانھم	〃 〃 مادّ 〃 〃
امطرنا علیھم	〃 〃 ممطر 〃 〃
او یعذبھم	〃 〃 معذب 〃 〃
ومکر اللہ	〃 〃 ماکر 〃 〃
واکید کیدا	〃 〃 کائد 〃 〃
توتی الملک	〃 〃 موتی 〃 〃
تنزع الملک	〃 〃 نازع 〃 〃
ماشاء اللہ	〃 〃 شائی 〃 〃
زینّا السماء	〃 〃 مزین 〃 〃
فاذا قرأناہ	〃 〃 قاری 〃 〃
علمہ البیان	〃 〃 معلم 〃 〃
انبتنھا	〃 〃 منبت 〃 〃
مرج البحرین	〃 〃 مارج 〃 〃
اذا اردنا	〃 〃 مرید 〃 〃
اغرقناھم	〃 〃 مغرق 〃 〃
القینا	〃 〃 ملقی 〃 〃
اغرینا بینھم	〃 〃 مغری 〃 〃
اذقناک	〃 〃 مذیق 〃 〃
ارسلناک	〃 〃 مرسل 〃 〃
انعمت علیھم	〃 〃 منعم 〃 〃
فرشناھا	〃 〃 فارش 〃 〃

لکن اللہ قتلھم۔	لہذا خدا قاتل بھی ہوا
یصلی علیکم	" " مصلی " "
دمرنا ھا	" " مدمر " "
ضربنا علی اذانھم	" " ضارب " "
خسفنا بھم الارض	" " خاسف " "
یحببکم اللہ	" " محب " "
انا مبرمون	" " مبرم " "
انشأنا	" " منشی " "
فضّلنا بعضھم	" " مفضل " "
یضل بہ کثیرًا	" " مضل " "

اس طرح تو سینکڑوں تک تعداد پہنچ جائے گی اور ننانوے کا کوئی مطلب نہ ہوگا۔ سوال یہی ہے کہ اگر تعز وتذل سے معز اور مذل وغیرہ بنائے جاسکتے ہیں تو اور سینکڑوں الفاظ سے اسی طرح اسمائے حسنیٰ کیوں نہ بنا لیے جائیں؟

(۳) پھر لامحالہ ہمیں وہی اسمائے صفات لینے پڑیں گے جو خود قرآن نے بطور صفات (نہ کہ بطور فعل) بیان فرمائے ہیں۔ ابن حجر عسقلانی نے وہ نام یوں لکھے ہیں:

اللہ، الآخر، الاحد، الاعلیٰ، الاکرم، الالٰہ، الاول، البارئ، الباطن، البدیع، البر، البصیر، التواب، الجامع، الجبار، الحافظ، الحسیب، الحفی، الحفیظ، الحق، الحکم، الحکیم، الحلیم، الحمید، الحی، الخالق، الخبیر، الخلاق، الرؤف، الرب، الرحمٰن، الرحیم، الرزاق، الرفیع، الرقیب، السلام، السمیع، الشاکر، الشدید، الشکور، الشہید، الصمد، الظاہر، العالم، العزیز، العظیم، العفو، العلی، العلیم، الغافر، الغالب، الغفار، الغفور، الغنی، الفاطر، الفتاح، القائم، القادر، القاہر، القدوس، القدیر، القریب، القوی، القہار، القیوم، الکافی، الکبیر، الکریم، الکفیل، اللطیف، المؤمن، المالک، المبین، المتعال، المتکبر، المتین، ....

۔۔۔۔۔۔ المجیب۷۷، الوجید، المحبی۷۹، المحیط۸۰، المستعان۸۱، المصور۸۲، المقتدر۸۳، المغیث۸۴، الملک۸۵، الملیک۸۶، المنتقم۸۷، المولیٰ۸۸، المہیمن۸۹، النصیر۹۰، النور۹۱، الہادی۹۲، الواحد۹۳، الوارث۹۴، الواسع۹۵، الودود۹۶، الوکیل۹۷، الولی۹۸، الوھاب۹۹ +

اب ترمذی و ابن ماجہ کی روایتوں میں جو نام ہیں وہ سنیئے۔ یہی عام طور پر رائج ہیں:

اللہ۱، الآخر۲، الاحد۳، الاول۴، البادی۵، الباسط۶، الباطن۷، الباعث۸، الباقی۹، البدیع۱۰، البر۱۱، البصیر۱۲، التواب۱۳، الجامع۱۴، الجبار۱۵، الجلیل۱۶، الحسیب۱۷، الحفیظ۱۸، الحق۱۹، الحکم۲۰، الحکیم۲۱، الحلیم۲۲، الحمید۲۳، الحی۲۴، الخافض۲۵، الخالق۲۶، الخبیر۲۷، ذوالجلال والاکرام۲۸، الرؤف۲۹، الرافع۳۰، الرحمٰن۳۱، الرحیم۳۲، الرزاق۳۳، الرشید۳۴، الرقیب۳۵، السلام۳۶، السمیع۳۷، الشکور۳۸، الشہید۳۹، الصمد۴۰، الصبور۴۱، الضار۴۲، الظاہر۴۳، العدل۴۴، العزیز۴۵، العظیم۴۶، العفو۴۷، العلی۴۸، العلیم۴۹، الغفار۵۰، الغفور۵۱، الغنی۵۲، الفتاح۵۳، القابض۵۴، القادر۵۵، القدوس۵۶، القوی۵۷، القہار۵۸، القیوم۵۹، الکبیر۶۰، الکریم۶۱، اللطیف۶۲، الموخر۶۳، المومن۶۴، مالک الملک۶۵، الماجد۶۶، المانع۶۷، المبدی۶۸، المتعالی۶۹، المتکبر۷۰، المتین۷۱، المجیب۷۲، المجید۷۳، المحصی۷۴، المحیی۷۵، المذل۷۶، المصور۷۷، المعز۷۸، المعید۷۹، المغنی۸۰، المقتدر۸۱، المقدم۸۲، المقسط۸۳، المغیث۸۴، الملک۸۵، الممیت۸۶، المنتقم۸۷، المہیمن۸۸، النافع۸۹، النور۹۰، الہادی۹۱، الواجد۹۲، الواحد۹۳، الوارث۹۴، الواسع۹۵، الوالی۹۶، الودود۹۷، الوکیل۹۸، الولی۹۹، الوھاب۱۰۰

ہم نے قرآنی اور روایتی اسما کو بہ ترتیب ہجا لکھا ہے تاکہ مقابلے میں سہولت ہو۔ قرآنی اسمائے حسنیٰ میں جن اسماء کے اوپر نشان ہیں وہ وہ ہیں جو ترمذی و ابن ماجہ والی روایت میں موجود نہیں۔ اور روایت والے نشان زدہ اسمائے حسنیٰ وہ ہیں جو قرآنی اسمائے حسنیٰ میں نہیں۔

اس میں شک نہیں کہ ان قرآنی اسما کو حدیث والے اسما پر بہرحال ترجیح حاصل ہے لیکن اس میں بھی چند الجھنیں ہیں اور وہ یہ ہیں کہ:

۱۔ ابن حجر نے روایت کے جو اسما خارج کئے ہیں وہ صرف ترمذی یا ابن ماجہ کے بیان کردہ اسما میں سے خارج کئے ہیں۔ دوسری روایات میں جو اسما ان کے علاوہ بیان ہوئے ہیں ان کو خارج

کرنے کا ذکر نہیں کیا ہے۔ حالانکہ قرآن سے باہر وہ بھی ہیں۔ مثلاً وتر، جمیل، برھان، صادق، ناظر، راشد، عادل، سنیر، قائم، دائم، حاکم، مغیث، فرد، بادی، قدیم، بار، وفی، واقی، معطی، ابد، ذوالقوۃ، حنان، منان، مغیث، علام، ذوالطول، ذوالمعارج، ذوالفضل، مدبر، منعم، متفضل، قابل، معین، کاشف، خالق، سید، دھر، مقوم، مسعر، احلی، رفیق، مقلب القلوب۔

آخری آٹھ مسند امام احمد بن حنبل میں ہیں۔ باقی ابن حبان، ابونعیم، طبرانی، وغیرہم نے لکھے ہیں۔ ان کے علاوہ مختلف روایات میں اسمائے حسنیٰ کے تذکرے کے بغیر جواد، نظیف، طیب، سبوح وغیرہ بھی آئے ہیں۔

۲۔ دوسرے یہ پتہ نہیں چلتا کہ ابن حجر نے کس اصول کے مطابق یہ اسما قرآن سے منتخب کئے ہیں۔ اگر صرف مفرد الفاظ ان کے پیش نظر تھے تو شدید، رفیع، فاطر، غافر، اور نور وغیرہ قرآن میں مفرد نہیں آئے ہیں بلکہ شدید العقاب، رفیع الدرجات، فاطر السموات، غافر الذنب، نور السموات وغیرہ آئے ہیں۔ (بلکہ بدیع اور ھادی بھی مفرد نہیں بلکہ مرکب ہیں۔ بدیع السموات وان اللہ لھاد الذین امنوا وغیرہ اور یہ دونوں روایت میں بھی ہیں) لہذا مرکب ہی الفاظ میں سے اگر اسما کو الگ کرنا تھا تو قابل التوب، فالق الحب، معذبوھم، مھلکو القری وغیرہ میں سے بھی قابل، فالق، معذب، مھلک وغیرہ کو اسمائے حسنیٰ میں داخل کرنا چاہیئے تھا۔

۳۔ بلکہ جاعل کا لفظ تو مفرد بھی قرآن میں آیا ہے انی جاعلٌ فی الارض خلیفۃ۔ لہذا جاعل کو بھی اسمائے حسنیٰ میں یقیناً داخل ہونا چاہیئے تھا۔ اسی طرح فعالٌ لما یرید میں فعالٌ مفرداً آیا ہے اور اسمائے حسنیٰ سے اسے بھی باہر ہونے کی کوئی وجہ نہیں۔ اور یہی حال ماھد کا ہے فنعم الماھدون وغیرہ وغیرہ۔ تعجب ہے کہ حفی جیسے خفی اسم صفت پر تو ان کی نظر پہنچ گئی (انہ کان بی حفیا) مگر جاعل اور فعال اور ماھد جیسے اسما پر ان کی نظر نہیں گئی۔

۴۔ پھر نور کا لفظ ہمارے نزدیک تو اسمائے حسنیٰ میں ضرور داخل ہے۔ مگر بہر حال یہ صیغہ صفت نہیں اور پھر مفرداً بھی نہیں آیا ہے جیسا کہ اوپر بیان ہو چکا۔

ہمارے نزدیک ان تمام الجھنوں کا حل یہ نظر آتا ہے کہ:

قرآن میں وللہ الاسماء الحسنیٰ اور لہ الاسماء الحسنیٰ آیا ہے مگر تعداد کا کوئی حصر نہیں اس لیے احادیث میں جو ننانوے (تسعۃ وتسعین یا مائۃ الا واحدا) کا لفظ آیا ہے اسے محض کثرت تعداد کے لیے سمجھنا چاہیئے ۔ اگرچہ اس وقت ہمارے پاس کلام جاہلیت یا لغت عرب سے اس کا کوئی واضح ثبوت موجود نہیں۔ ہاں اس حدیث سے استناد کیا جا سکتا ہے کہ "اللہ نے اپنی رحمت کا ایک حصہ کائنات میں تقسیم کر دیا ہے اور ننانوے حصے آخرت کے لیے محفوظ رکھے ہیں"۔ پس جتنے بھی حسین ترین نام ہیں وہ سب اللہ کے لیے ہیں خواہ وہ قرآن کے اندر ہوں یا اس سے باہر خواہ عربی زبان کے ہوں یا غیر عربی زبان کے۔ خواہ وہ مفرد ہوں یا مرکب۔ خواہ افعال سے لئے گئے ہوں یا بطور اسما آئے ہوں۔ وہ خواہ ننانوے ہوں کئی سو ہوں اور خواہ صیغۂ صفت ہو یا نور کی طرح غیر صفتی صیغہ ہو۔ سب کے سب اسمائے حسنیٰ میں داخل ہیں ع ہر شب شب قدر است اگر قدر بدانی۔ اگر احادیث سے باہر کے درود بھی درود ہیں تو قرآن اور حدیث سے باہر کے اسمائے صفات بھی اسمائے حسنیٰ ہیں۔ قرآن نے یہ کہیں دعویٰ نہیں کیا ہے کہ سارے اسمائے حسنیٰ کا قرآن میں احصا کر لیا گیا ہے۔ ہمارے نزدیک یہوِہ، ایشور، نرنکار اور SUPREME INTELLIGENCE (جیسا کہ آئن سٹائن کہتا ہے) بھی اسمائے حسنیٰ میں داخل ہیں۔

البتہ ایک لطیف و نازک نکتہ پیش نظر رکھنا ضروری ہے اور وہ یہ ہے کہ اسمائے الٰہیہ میں حسن وجمال ہونا چاہیئے۔ کیونکہ یہ اسمائے حسنیٰ THE MOST BEAUTIFUL ATTRIBUTIVE NAMES) محض اسمائے صفات نہیں۔ ہم جب کسی انسان کی صفات QUALIFICATIONS بیان کرتے ہیں تو یوں کہتے ہیں کہ مثلاً یہ بہت پڑھا لکھا ہے، کمال درجے کا ایماندار ہے، بڑا محنتی ہے۔ نہایت صاحب عقل ہے، بے انتہا شجاع ہے، بے حد سخی ہے، بہت شریف طبع ہے وغیرہ وغیرہ۔ یہ کبھی نہیں کہتے کہ یہ کھانا کھاتا ہے، سانس لیتا ہے، بول و براز کرتا ہے۔ یہ صفتیں انسان میں ہوتی تو ضرور ہیں لیکن ان کو ہم بطور QUALIFICATIONS کے نہیں بیان کرتے۔ پس خدا کے اسمائے حسنیٰ کو بیان کرتے وقت بھی اس نزاکت کو ملحوظ رکھنا ضروری ہے تاکہ اسمائے صفات کی حُسنائیت مجروح نہ ہو۔ لہٰذا ہمارے نزدیک یضل سے مضل یا یستہزئ سے مستہزی بنا لینا حُسنائیت کے مطابق نہیں۔ مضلؔ شیطان کی صفت ہے انہ عدو مضل مبین اور استہزاء منافقوں کی صفت ہے قالوا انما نحن مستہزءون۔

اسمائے حسنیٰ دراصل صفاتِ الٰہیہ ہیں اور ان سب کو اسی خاص امتزاجی تناسب سے ایک وحدت کے طور پر اپنے اندر سمو کر کائنات پر تصرف کرنا انسان کا نصب العین زندگی ہے۔ اسی کو قرآن نے صِبۡغَۃَ اللّٰہ کہا ہے اور اسی کو حضورؐ نے "تخلقوا باخلاق اللّٰہ" کے الفاظ سے تعبیر فرمایا ہے۔ کیا عجب کہ وعلم آدم الاسماء کلھا میں الاسماء سے یہی اسمائے حسنیٰ مراد ہوں۔ احادیث میں جو ان کے اسمائے حسنیٰ کے متعلق من حفظھا دخل الجنۃ آیا ہے وہاں اس کا مطلب محض زبانی یاد کر لینا نہیں بلکہ ان کی اس طرح محافظت اور نگہداشت کرنا ہے کہ وہ صفات جزوِ حیات بن جائیں۔

ہمارے نزدیک یہ اسمائے صفات محض "بابرکت الاوظیفہ" نہیں جن کو صرف وِرد کے لیے سمجھ لیا جائے۔ یہی اقدارِ حیات ہیں۔ یہی وہ بنیادی قدریں ہیں جن کے گرد سارا اسلام گردش کرتا ہے انہی سے خدا کا صحیح تصور پیدا ہوتا ہے جو ساری شریعت اور دین کا اصلی مرکزی نقطہ ہے۔

ہاں یہ ضرور ہے ان مختلف اسمائے حسنیٰ میں ہر ایک اسم ایک الگ پہلو کی وضاحت کرتا ہے۔ کلی حقیقت کی وضاحت محض ایک اسم سے نہیں ہوتی۔ نیز یہ بھی یاد رکھنا چاہیئے کہ بنیادی ہونے میں ہر ایک اسم کا وزن یکساں نہیں۔ بعض بغایت اساسی ہیں جن کے اندر دوسرے اسما کا مفہوم بھی سمٹ کر آجاتا ہے مثلاً لفظ رحمٰن میں تواب، غفار، حافظ، حفی، حفیظ، رازق، عفو، قیام، کریم، کفیل، مجیب، محی، مستعان، مولی، ولی، ودود، ھادی، وکیل، وھاب کے تمام مفاہیم آجاتے ہیں کیونکہ یہ سب رحمت ہی کے تقاضے ہیں بلکہ اس "منتقم" کا انتقام بھی تقاضائے رحمت ہی ہے۔ اسی طرح رب کا لفظ بھی بڑا بنیادی اور جامع ہے جس میں رحمت کے تمام تقاضے آجاتے ہیں۔

اگر ان تمام صفات کا خلاصہ کیا جائے تو رحمت، علم، عدل، خیر وغیرہ ہوں گے۔ اور ان سب کو کسی ایک اسم میں سمیٹا جائے تو وہ ہوگا اللہ۔ یہی وجہ ہے کہ کلمۂ توحید کے اقرار کے لیے تمام اسما میں سے صرف اللہ ہی کو رکھا گیا ہے۔ لا رب الا اللّٰہ، لا رازق الا اللّٰہ۔ لا خالق الا اللّٰہ وغیرہ سب صحیح مضمون ہیں لیکن ان سے الٰہیت کا کوئی ایک یا چند ہی پہلو واضح ہوتے ہیں لیکن لا الٰہ الا اللّٰہ میں جو اللہ ہے وہ ان ساری صفاتِ قدسیہ کا جامع ہے۔ اسی لیے ہم اس کا ترجمہ یوں کرتے ہیں کہ اللہ کے سوا کوئی شے نصب العین نہیں۔ گزشتہ مضمون میں اسے کسی قدر واضح کر چکے ہیں۔ (محمد جعفر)

تنقید و تبصرہ

الجامع المسند (جزء اول) | ۲۷۷ روایات کا مجموعہ شائع کردہ ادارۃ المصنفین ربوہ ۔ پاکستان) قیمت درج نہیں ۔

احادیث کی کتابیں بے شمار لوگوں نے لکھی ہیں ۔ ہر ایک نے اپنی ترتیب کا انداز الگ رکھا ہے ۔ کسی نے صرف کسی ایک صحابی یا تابعی وغیرہ کی روایات کو یکجا کر لیا اسے جزء کہتے ہیں ۔ کسی نے غیر صحابی کی مرویات کو طبقہ وار ایک جگہ جمع کیا اسے معجم کہتے ہیں جیسے معجم طبرانی ۔ کسی نے مضامین کے لحاظ سے ہر مضمون کی احادیث اکٹھا کیں ۔ اسے جامع کہتے ہیں جیسے صحیح بخاری ۔ کسی نے فقہی مسائل کی ترتیب سے روایات درج کیں ۔ ایسی کتاب کو سنن کہتے ہیں جیسے سنن ابو داؤد اور کسی نے طبقات صحابہ کے لحاظ سے ہر صحابی کی مرویات کو ترتیب وار لکھا ۔ اس کا نام ہے مسند ۔ جیسے مسند ابی یعلی موصلی ، مسند بزار وغیرہ ۔ مسانید میں سب سے زیادہ اہم مُسندِ امام احمد بن حنبل ہے جس میں تیس ہزار سے زیادہ روایات یکجا ہیں ۔ اور کہا جاتا ہے کہ سات لاکھ روایات میں سے تقریباً تیس ہزار احادیث منتخب کی ہیں ۔ جزء ، معجم ، جامع ، سنن اور مسند کے علاوہ ذخیرہ احادیث اور بھی ہیں مثلاً مصنَّف یا مغازی وغیرہ جیسے مصنَّف بن ابی شیبہ اور مغازی ابن اسحاق ۔

امام احمد بن حنبل کے سوا ائمہ اربعہ میں سے کسی نے اتنا بڑا ذخیرۂ روایات نہیں چھوڑا ہے اور غالباً یہی وجہ ہے کہ امام فخر الدین رازی شافعی امام احمد کو مجتہد نہیں مانتے بلکہ محدث مانتے ہیں ۔ مسند احمد میں ایک پیچیدگی بڑی قابل غور ہے ۔ اس پوری مسند کی روایت صرف ابو بکر قطیعی کرتے ہیں اور وہ بھی صرف عبد اللہ بن احمد سے ۔ اور عبد اللہ بن احمد بھی صرف احمد بن حنبل سے ۔ گویا اسناد کے تین درجوں میں ہر جگہ ایک ہی راوی ہے ۔ ہر جگہ حدثنا عبد اللہ حدثنی ابی ۔ گویا پوری مسند کا آغاز خبر احاد سے ہوتا ہے اور خبر احاد کا جو درجہ محدثین کے نزدیک ہے وہ کون نہیں جانتا ۔ اس کے باوجود اُمت میں غالباً اس لیے مسند مقبول ہوئی کہ اس کی بیشتر روایات کی تائید دوسری کتب واحادیث سے ہو جاتی ہے ۔ اس پوری مسند میں ہنوز بہت سی مجروح اور ضعیف روایات موجود ہیں جن کی نشاندہی حاشیے میں کر دی گئی ہے ۔ تاہم تضعیف و تصحیح کا معیار محض سند نہیں متن بھی ہے ۔ اور کیا اچھا ہوتا کہ ادارہ اس زاویۂ نظر سے بھی روایات کو دیکھتا ۔

ادارہ مصنفین نے مسند کی ترتیب بدل دی ہے اور اسے "صحابہ وار" رکھنے کی بجائے "مضمون وار" کر دیا ہے۔ اسی لیے اس کا نام الجامع المسند رکھا ہے۔ مسند تو اس لیے کہ یہ مسند احمد ہے اور جامع اس لیے کہ مسند کی ترتیب بدل کر جامع کی ترتیب رکھی ہے۔ اس نئی ترتیب سے تلاش احادیث میں بڑی سہولت ہوتی ہے۔

یہ ادارۂ ربوہ کا ایک بڑا مفید کام ہے۔ اور ہماری دعا ہے کہ یہ جلد انجام کو پہنچے۔ اربابِ ادارہ کو اگر ناگوار نہ ہو تو ہم یہ عرض کریں کہ آپ کے ہاں سے اب تک جتنے غیر ضروری لٹریچر شائع ہوتے رہے ہیں ان سے امت کو کوئی فائدہ نہیں پہنچا بجز اس کے کہ امت میں لایعنی مباحث پیدا ہو گئے اور ایسے مسائل پر امت میں تفریق پیدا ہوئی جن کے متعلق نہ آخرت میں بازپرس ہو گی اور نہ دنیا میں ان سے کسی قسم کا فائدہ ہوا۔ مسیح جو تھے آسمان پر زندہ ہیں یا نہیں؟ وہ آسمان سے نازل ہوں گے یا نہیں؟ مسیح سے مراد مسیح ہی کا مسیح ہے یا مثیل مسیح؟ کہیے ان باتوں سے قوم کو کیا فائدہ؟ مسیح مردہ ہوں یا زندہ آخرت میں اس کے متعلق ہم سے یقیناً کوئی بازپرس نہ ہو گی اور دنیا میں بھی اس سے ہمیں کوئی فائدہ نہیں پہنچ سکتا۔ ہمیں مسیح کو نہیں بلکہ اپنے آپ کو زندہ قوم ثابت کرنا ہے اور اس کا کوئی تعلق مسیح کو مردہ یا زندہ ثابت کرنے سے نہیں۔

کام کی بات آپ نے اب شروع کی ہے اور ہم "جامع مسند" کو اس کا پہلا قدم سمجھتے ہیں۔ اگرچہ اس جلد کا خاتمہ ایسی روایات پر ہوا ہے جن سے یہ شبہ ہوتا ہے کہ شاید اسی مقصد کے لیے یہ پوری جلد لکھی گئی ہے۔ بہر حال ارکان ادارہ نے بڑی محنت سے کام کیا ہے۔ اپنی اس ترتیب کے مطابق ہی انہوں نے روایت سے پہلے ترتیب وار نمبر لگائے ہیں لیکن حاشیے پر اصل مسند کے نمبر اور جلد کا حوالہ بھی دیدیا ہے تاکہ کسی کو شبہ ہو تو اصل مسند نکال کر دیکھ لے۔ آغاز کتاب میں ایک مختصر سا معلومات افزا مقدمہ بھی ہے۔

(محمد جعفر)

خلافتِ معاویہ و یزید | مصنفہ محمود احمد عباسی۔ قیمت چھ روپے

اس کتاب کے متعلق صاحبِ کتاب کا دعویٰ ہے کہ یہ ان کی چالیس سال کی محنت کا نچوڑ ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اس کی تالیف پر ان سے ہمدردی کا کرنے کو جی چاہتا ہے۔ اس لیے کہ اس طویل مدت کی تحقیق کا نتیجہ یہ ہے کہ کتاب سب کچھ ہے مگر تاریخ نہیں ہے۔ اگر تاریخ نام ہے "تاریخی مسلمات کے انکار کا، متفق علیہ روایات کے عدم قبول کا، اپنے مفروضہ مقصد کے خلاف روایات کو ترک کر دینے کا، مشتبہ روایات کو

سندِ قبول عطا کر دینے کا ہے تو یہ بلاشبہ بڑی سنسنی خیز تاریخ ہے۔ لیکن اگر تاریخ تاریخ کو کہتے ہیں تو اسے کسی طرح بھی تاریخ نہیں کہا جا سکتا۔

کوئی کتاب جب لکھی جاتی ہے، تو قدرتاً یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ اس کا مقصد کیا ہے؟ اس کتاب کا بظاہر یہ مقصد معلوم ہوتا ہے کہ یزید کو "امیر المومنین" ثابت کیا جائے۔ حالانکہ یہ مقصد ایسا نہ تھا جس کے لیے عمر عزیز کے چہل سال ضائع کیے جاتے۔ یہ کتاب لکھے بغیر بھی جناب مؤلف یزید کو امیر المومنین مان لیتے تو ہمیں کوئی اعتراض نہ ہوتا، ـــــ فکر ہر کس بقدر ہمت اوست!۔

دوسرا سوال جو کسی کتاب کو دیکھ کر پیدا ہوتا ہے یہ ہے کہ آیا مصنف نے کوئی ایسی تحقیق پیش کی ہے جو کسی بنیادی مسئلہ کو زیادہ اجاگر کرتی ہو؟ یہاں اس اعتبار سے بھی مایوسی سے دوچار ہونا پڑتا ہے۔ آنحضرت صلعم نے خلافت کے لیے کسی کو نامزد نہیں کیا۔ یہ کام اُمّت پر چھوڑا کہ جسے چاہے سربراہ مقرر کرلے، حالانکہ بظاہر نامزدگی کی سب سے زیادہ ضرورت اسی وقت تھی۔ لیکن آپؐ نے اُمّت کے ایک حق کو سلب نہ کرنا چاہا۔ حضرت ابوبکرؓ نے حضرت عمرؓ کو نامزد کیا۔ لیکن یہ نامزدگی تابع تھی قبولِ عام کی۔ حضرت عمرؓ نے چند آدمیوں کا ایک "پینل" قائم کر دیا۔ لیکن حکماً اپنے صالح اور مستحق بیٹے کو اس سے خارج کر دیا۔ حضرت عثمانؓ نے کچھ نہ کیا۔ ان کی شہادت کے بعد حضرت علیؓ کے ہاتھ پر اربابِ حل وعقد نے بیعت کر لی۔ حضرت علیؓ جب اس دنیا سے رخصت ہونے لگے تو پوچھا گیا:

"کیا ہم حسنؓ کے ہاتھ پر آپ کے بعد بیعت کرلیں؟" علیؓ مرتضےٰ نے جواب دیا:

"نہ میں یہ کہتا ہوں کہ حسنؓ کی بیعت کرو، نہ یہ کہتا ہوں کہ نہ کرو۔ میں تمہیں اس حالت میں چھوڑے جا رہا ہوں جس حالت میں رسول اللہؐ چھوڑ گئے تھے۔"

گویا عہدِ خلافتِ راشدہ تک معمول یہ رہا کہ سربراہ اُمّت نے اپنے بیٹے کو نامزد نہیں کیا۔ لیکن امیر معاویہ امت میں پہلے شخص ہیں جنہوں نے بزورِ شمشیر اور بنوکِ سنگین، اپنے بیٹے کو اپنی زندگی میں، اجلّ صحابہ کو نظر انداز کر کے، نامزد کر دیا۔ اس موقع پر عبداللہ بن زبیر نے کہا تھا: "ہم آپ کی نامزدگی تسلیم کرلیں گے اگر آپ اپنے بیٹے کو نامزد نہ کریں!" لیکن امیر معاویہ نامزدگی پر، اور اپنے بیٹے کی نامزدگی پر مصر رہے۔ اور اس کے بعد سے موروثی حکومت کا غیر اسلامی سلسلہ جو شروع ہوا ہے تو ترکوں کے الغائے خلافت تک یعنی تقریباً تیرہ سو برس تک قائم رہا۔ امیر معاویہ کی اس غلطی کو اگر اجتہادی غلطی سے تعبیر کیا جاتا (جیسا کہ بعض اکابر کا قول ہے) تو ایک بات بھی تھی، لیکن جناب مؤلف کی چالیس سالہ تحقیقات کا حکم ناطق یہ ہے کہ

امیر معاویہ کا یہ فعل، عین صواب تھا۔

فاضل مؤلف نے اپنی تحقیق چہل سالہ کا سارا زور اس پر صرف کیا ہے کہ امام حسینؓ کی حیثیت امیر المومنین یزید کے مقابلہ میں باغی کی تھی، اور باغی کی سزا قتل ہی ہے۔ نیز یہ کہ امام حسینؓ صرف اس لیے تخت خلافت کے مدعی تھے کہ وہ رسولؐ کے نواسے اور علیؓ کے بیٹے تھے۔ اس سلسلہ میں پہلا سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ یزید کی بیعت (امام مالک وغیرہ کا فتویٰ ہے کہ بیعت جبری ناجائز ہے) جب جائز ہی نہیں تھی، تو اس کے خلاف ہتھیار اٹھانے والا باغی کیسے ہوگیا؟ دوسرا سوال یہ ہے کہ یزید اگر صرف اس لیے کہ امیر معاویہ کا بیٹا تھا خلافت کا مستحق تھا، تو حسینؓ اس لیے کہ وہ رسولؐ کے نواسے، اور علیؓ مرتضےٰ کے بیٹے تھے، کیوں مستحق نہیں تھے؟ جبکہ دونوں کی سیرت، کردار اور شخصیت میں بھی زمین آسمان کا فرق تھا؟

مؤلف نے اپنی حد تک تو یزید کے بارے میں یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ —— خدا بخشے بہت سی خوبیاں تھیں مرنے والے میں —— لیکن یزید کے بارے میں، اور اس کے دورِ حکومت کے بارے میں، اور اس کے استحقاقِ خلافت کے بارے میں خود یزید کا لختِ جگر یعنی معاویہ بن یزید جو خطبہ دے کر خلافت سے دستبردار ہوگیا تھا اسے وہ یکسر نظر انداز کر گئے ہیں۔ کیا یہی اصول ان کی چہل سالہ تاریخی دریافت کی اساس ہیں۔

اس کتاب کا سب سے زیادہ دلچسپ حصہ وہ ہے، جہاں فاضل مؤلف روانئ سخن میں کچھ ایسی باتیں کہہ گئے ہیں جو لطائف وظرائف کی تاریخ میں ایک مستقل حیثیت کی حامل ہیں۔ مؤلف کو اس پر اعتراض ہے کہ بنو ہاشم نے اموی حکومت کا تختہ الٹنے کی کوشش کیوں کی؟ اس کوشش کو وہ بغاوت تک سے تعبیر کرنے میں تامل نہیں کرتے لیکن عباسیوں نے جب اموی حکومت کا تختہ الٹنے کی کوشش شروع کی تو اسے وہ "عظیم اصلاحی تحریک" قرار دیتے ہیں۔ گویا اس وقت جب یزید کا استحقاقِ خلافت ما بہ النزاع تھا اس کے خلاف ہتھیار اٹھانا بغاوت، اور سو سال کی جمی ہوئی حکومت کا تختہ الٹ دینے کی کوشش کرنا، اور الٹ دینا اصلاحی تحریک۔ —— شاید اس لیے کہ فاضل مؤلف خود بھی عباسی ہیں۔

(رئیس احمد جعفری)

Regd. No. L. 5695 December 1959 رجسٹرڈ نمبر ایل-۲۰۳۳

ماہنامہ ثقافت لاہور